LOS FILOSOFOS PRESOCRATICOS COMO AUTORES LITERARIOS

The author examines the Presocratic philosophers from a literary point of view. He treats the literary genres they chose and discusses how this choice conditions the content of their works. Prephilosophical thought (epic, Pherecydes, the Logographi, the Seven Wise Men) are first considered and thereafter the solutions of the first philosophers to the problem of presenting their ideas in a literary form. The following are considered: *a)* the Milesians and the first prose works; *b)* the survival of epic models in Xenophanes, Parmenides and Empedocles; *c)* the development of the gnomic tradition, especially in Heraclitus; *d)* the peculiar case of Epicharmus; *e)* the primacy of the prose treatise and the reasons for the prevalance of this form in the Vth century B. C. Finally, the author points out the new literary modes of later philosophy.

I. Introducción

La situación de los filósofos dentro de la literatura griega es sumamente peculiar. Mientras que es la práctica normal en los estudios dedicados a esta disciplina clasificar a los diferentes autores por un elemento de juicio claro, basado en criterios predominantemente formales —el género literario al que pertenecen—, los filósofos, en cambio, se agrupan en un apartado específico, segregados por un criterio diferente; precisamente el del contenido. Pero el hecho es que los filósofos griegos, en tanto que autores que se han servido de la lengua griega para expresar sus ideas, no son algo absolutamente aparte en el panorama literario, sino que se sitúan en un contexto en el que existen unas determinadas formas de componer literatura —poéticas o en prosa, orales o escritas—, unos esquemas o modelos de narración, unos recursos de estilo y unas determinadas formas de comunicación del autor con el público, factores que no dejan de incidir de forma determinante en la configuración de sus obras[1]. El propósito de este trabajo es presentar una perspectiva

[1] Piénsese en el caso extremo, pero revelador, de Jenófanes de Colofón como permanente ejemplo de la artificialidad de las barreras trazadas entre «literatura» y «filosofía» en los albores del pensamiento griego.

de las producciones de los filósofos presocráticos, precisamente desde ese punto de vista: el de las diversas formas literarias elegidas por ellos [1], independientemente del valor que sus especulaciones tienen para la historia de las ideas o del problema de la creación de una terminología filosófica, temas ambos frecuentemente objeto de investigaciones, pero que aquí quedarán fuera del centro de interés.

La razón de haber elegido los Presocráticos es que su situación de pioneros en la especulación sobre el mundo, el hombre y la divinidad les obligó a buscar el instrumento más idóneo para exponer un conjunto de ideas nuevas que, por serlo, eran en principio difícilmente expresables en los géneros ya constituidos que, como es bien sabido, obedecían a propósitos diferentes y presentaban unas características muy determinadas.

Veremos cómo las soluciones son varias y cómo los filósofos han ido acomodando a sus nuevos propósitos los recursos tradicionales, si bien la elección de un determinado género, por el peso de su tradición literaria, condiciona sustancialmente el contenido. Asimismo se pondrá de manifiesto cómo tras un primer período de tanteos en el que prácticamente se ensayan todos los géneros ya creados, la filosofía se va independizando y va creando sus propias estructuras. Este proceso, sin embargo, no está cerrado en la época presocrática. No hay en todo este período nada parecido a un género literario específico de la filosofía.

Es evidente que no voy a ocuparme de todos los autores por igual, y ello fundamentalmente por las diferentes circunstancias en que se encuentra cada uno de ellos. Frente a filósofos de los que disponemos de extensas citas literales, conocemos a otros sólo por alusiones al contenido de su pensamiento, debidas a autores a los que evidentemente los aspectos formales o literarios no interesaban ni poco ni mucho. En algunos Presocráticos, el estudio literario ha sido emprendido de una forma detenida e incluso disponemos de abundante bibliografía; es el caso, por ejemplo, de Parménides. En otros, en cambio, este campo no ha sido ni siquiera desbrozado. Por último, hay autores cuya interpretación suscita mayores problemas o un mayor interés, mientras que

---

1 Han sido ya muchos los autores que han tratado aspectos concretos de este problema, con mayor profundidad y extensión de lo que aquí se hace. De otro lado, F. R. Adrados ha presentado un breve, pero estimulante planteamiento de conjunto de la cuestión en *Raíces griegas de la cultura moderna*, Madrid, 1976, p. 80 ss. Lo que yo pretendo ofrecer aquí es un balance de conjunto de la cuestión con la aportación de los principales textos significativos.

otros siguen modelos ya existentes, sin aportar nada nuevo desde nuestro punto de vista. Seguiré, pues, un esquema coherente, dejando aparte cuestiones marginales, para marcar sólo las líneas generales del problema. Para ello voy a basarme fundamentalmente en el examen directo de los propios fragmentos, así como en los juicios sobre el tema o los datos aportados por la tradición antigua. La presentación de las diferentes soluciones no seguirá un orden cronológico más que secundariamente, sino un orden de acuerdo con las diferentes formas de respuesta al problema del género literario que adoptan los Presocráticos, y que trato de sistematizar aquí. No obstante, me parece fundamental partir de los orígenes inmediatos, esto es, de la etapa prefilosófica en la que se hallan los embriones de los posteriores desarrollos y que explica muchas de las peculiaridades que seguirán en mayor o menor medida presentes en los primeros intentos.

II. La reflexión prefilosófica

1. *La épica*

Está claro que en Grecia aparecen reflexiones sobre los grandes temas —el mundo, el hombre, la divinidad— en las primeras manifestaciones literarias, los poemas épicos, y en la lírica. Ha llegado a ser práctica común que los libros dedicados a filósofos Presocráticos dediquen por esa razón un espacio a señalar los precedentes míticos de las especulaciones filosóficas. Tales planteamientos prefilosóficos son más acusados en los llamados poemas épicos didácticos, en los que se intenta ofrecer una narración del tránsito hasta el orden actual del mundo desde una situación primigenia, estructurando este tránsito por vía genealógica [1], lo que obedece evidentemente a un propósito de sistematización de los hechos. No hay que olvidar que este tránsito organizado desde el origen hasta el actual ordenamiento físico será tema específico de los Presocráticos, tratado una y otra vez, con diferentes soluciones. Paro hay algo más importante para el punto de vista que nos ocupa, y que ha sido puesto de manifiesto por Havelock en un interesante

[1] Fundamentalmente la *Teogonía* de Hesíodo, a la que hay que añadir una extensa producción épica perdida, de temática similar. Sobre la razón de estructurar el orden cósmico por vía genealógica, cf. el interesante análisis de P. Philippson, *Origini e forme del mito greco*, Zurich, 1949, p. 39 ss.

artículo[1]: la composición poética en su origen es un recurso inventado para salvar la necesidad de conservar unas experiencias en la memoria de los seres humanos, en una época de comunicación exclusivamente oral. De ahí que en estos poemas la sintaxis se conforme a reglas psicológicas para aminorar el esfuerzo de la memoria, que las secuencias verbales sean rítmicas para asegurar su repetición exacta, y que las ideas aparezcan en la forma de acontecimientos y actos. El contexto religioso provoca asimismo que las referencias al mundo físico usen del aparato divino como medio.

Estas formas de pensamiento y sus correspondientes formas de expresión, por hallarse en los orígenes de la literatura griega, van a condicionar el panorama posterior, al obligar a los filósofos a rechazarlas, como hacen Jenófanes o Heráclito[2], o a reinterpretarlas, como es el caso de Protágoras[3], que ve en Homero, Hesíodo y Simónides a sofistas que disfrazaron su actividad por temor al desagrado que podía suscitar, o de Teágenes de Region[4], que pretendía hallar sentidos ocultos en Homero.

Hubo, sin embargo, una importante producción épica, perdida en su mayoría y generalmente minusvalorada por la crítica, los llamados generalmente Poemas Cíclicos[5], que se ocupaban de los temas propios de la epopeya, pero con interesantes novedades, que explican muchos de los desarrollos posteriores: una de las más importantes es el interés por presentar los hechos en ordenación cronológica, que abrirá camino a la forma de producción de los logógrafos y, de ahí, a la historia. Pero hay algunos detalles entre lo poco que se ha salvado de lo que fue una abundante literatura, reveladores de que en ella se generaron una serie de modelos que pudieron pervivir posteriormente entre los Presocráticos. Así, por ejemplo, cuando en la *Titanomaquia* se nos dice que todo

---

1 E. A. Havelock, «Pre-literacy and the pre-Socratics», *BICS* 13, 1966, pp. 44-67.

2 Cf. Xenoph. 21 B 11-12, y probablemente es también el contexto en el que se hallaría B 10, Heraclit. 22 B 40, 42, 56, 57. Las citas a lo largo de todo el artículo se remiten a H. Diels y W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlín, 1954_7, 3 vols.

3 En Pl., *Prt.* 316d.

4 Cf. los testimonios sobre Teágenes recogidos bajo el núm. 8 por Diels y Kranz, *op. cit.*, p. 51 s.

5 Cf. una recopilación y puesta al día de los fragmentos traducidos y de sus interpretaciones en mi libro *Fragmentos de Epica Griega Arcaica*, Madrid, 1979.

se origina en el Eter [1], se expresa en clave mítica lo que constituirá luego una especulación filosófica en los Presocráticos, que hablan de un elemento como ἀρχή. Por citar otro ejemplo del mismo poema, el recorrido nocturno del sol en un cuenco, tema seguido por Mimnermo y Estesícoro, entre otros [2], parece tener un fundamento empírico [3], que lo asemeja a la explicación filosófica que da Heráclito [4] de los astros como cuencos en los que se juntan las exhalaciones resplandecientes. La pérdida casi completa de estos poemas nos ha dejado sin un buen número de elementos de juicio para valorar estas influencias.

2. *Prosificaciones. Ferécides y los Logógrafos*

Es bien conocida la tendencia que se desarrolla en el siglo VI a. C. a sustituir los contenidos de la épica, especialmente la Cíclica, por versiones prosificadas. En este marco destaca la personalidad de Ferécides de Siro, autor en el que merece la pena detenerse, porque en él se manifiesta ya una gran parte de los problemas que asimismo se plantearon los filósofos respecto a la forma literaria a elegir. El problema de la datación de Ferécides sigue abierto [5], pero ni es soluble ni fundamental la cuestión sobre si Anaximandro es más antiguo que Ferécides o viceversa.

Más interesantes son los testimonios sobre su obra. Teopompo nos dice de él que fue el primero en escribir acerca de la naturaleza y de los dioses [6], mientras que el *Suda* nos informa de que fue el primero en editar una composición en prosa [7], por lo que parece que debemos concluir, con Kirk [8], que Ferécides fue el primero que escribió en prosa

---

[1] Fr. 1 B en J. Dörig y O. Gigon, *Der Kampf der Götter und Titanen*, Olten, 1961, p. 10 (Phld., *Piet.* 137, 5, p. 61 Gomperz): ὁ δὲ τὴν Τι[τανο]μαχίαν γρά[ψας ἐξ] Αἰθέρος φησ[ὶν τὰ πάντα].

[2] Mimn. fr. 10 Diehl, Adrados; Stesich. fr. 17 Page *(Supplementum Lyricis Graecis*, Oxford, 1974), derivados de la *Titanomaquia*, según Ath. 470b (= fr. 8 Gigon-Dörig).

[3] Cf. G. S. Kirk y J. G. Raven, *Los filósofos Presocráticos*, trad. esp. de J. García Fernández, Madrid, 1974, p. 30.

[4] En D. L. IX 9-10 (22 A 1).

[5] Cf. Kirk-Raven, *op. cit.*, pp. 76-77.

[6] En D. L. I 116 τοῦτόν φησι Θεόπομπος πρῶτον περὶ φύσεως καὶ θεῶν γράψαι.

[7] *Sud. s. u.* Φερεκύδης: πρῶτον δὲ συγγραφὴν ἐξενεγκεῖν πεζῷ λόγῳ τινὲς ἱστοροῦσιν.

[8] Kirk-Raven, *op. cit.*, p. 78.

sobre temas que ya habían sido tratados en verso, por ejemplo, por Hesíodo.

West[1] trata de responder al interrogante de por qué utilizó prosa y no verso, y para ello toma en consideración lo que era en su época un libro. La comunicación entre el autor y sus oyentes era oral, ya recitación, ya un coro, y el libro valía primeramente para el propio autor, como un *aide-mémoire* para fijar sus pensamientos. Oímos incluso hablar de libros dedicados a templos como si, una vez escritos, no hubiera nada que hacer con ellos[2]. No existe un sistema de copias y el libro no es por sí el instrumento de transmisión, sino que se concibe como registro de una obra oral. Buena prueba de ello es que estas primeras obras se califican de λόγοι, «discursos». Ferécides está, pues, en la misma línea que Anaximandro y Anaxímenes y en la de Hecateo. Es un λογογράφος en sentido amplio, esto es, en el de «que pone un λόγος por escrito», que crea una obra en prosa sobre el origen y naturaleza del mundo, destinada a ser leída en público. Parece que la obra no sería de grandes dimensiones. West[3] a partir de los fragmentos conservados y de testimonios como el de Diógenes Laercio[4], que se refiere a ella como un βιβλίον, concluye que debía ser de muy corta extensión y que la noticia del *Suda* de que tenía diez libros se debe probablemente a una confusión con el historiador ateniense del mismo nombre[5]. El estilo de Ferécides, a juzgar por los escasos fragmentos que nos han quedado de su obra, era elemental, con conectivas, uso predominante del presente y repeticiones descuidadas propias del habla, pero Fränkel[6] observa su íntima relación con el de las inscripciones, especialmente

---

[1] M. L. West, *Early Greek Philosophy and the Orient*, Oxford, 1971, p. 4 ss.

[2] En este sentido creo que West se equivoca al dar escasa trascendencia al hecho de dedicar un ejemplar a un templo. Es un templo el que acoge las máximas de los Siete Sabios en Delfos. Un templo es asimismo el que conserva el texto del homérico *Himno a Apolo* (cf. *Certamen* 18, 320 Allen). Razones semejantes pueden mover a buscar un templo como sede segura para un libro. Pero el templo no sólo era un buen lugar para conservar algo como un tesoro, sino también para servir de caja de resonancia cultural para los viajeros interesados que a ellos llegaban. Una buena prueba indirecta nos la proporciona la evolución semántica del verbo ἀνατίθημι que de 'dedicar', 'ofrendar', pasa con el tiempo en uno de sus usos a significar 'editar' (cf. Chrys., *Hom.* 26, 6 *in Mt.* 7, 322 A: ταύτην ἀναθεῖναι πᾶσαν τὴν ἱστορίαν.

[3] West, *op. cit.*, pp. 6-7.

[4] D. L. I 119: Σώζεται δὲ τοῦ Συρίου τό τε βιβλίον ὃ συνέγραψεν.

[5] *Sud. s. u.* Φερεκύδης; cf. asimismo Kirk-Raven, *op. cit.*, p. 78.

[6] H. Fränkel, *Early Greek Poetry and Philosophy*, trad. M. Hadas y J. Willis, Oxford, 1975, p. 245.

las de leyes y tratados, y señala que responde a una forma de pensar clara y constructiva. El problema es que la obra de Ferécides quedó desde bien pronto condenada a ser una curiosidad literaria, y no consiguió apoderarse de la imaginación de los griegos. Es posible que comprendiéramos mejor el por qué de ello si tuviéramos el libro, pero puede sospecharse, con West, que su error fue ofrecer a sus compatriotas una serie de mitos no fundamentados racionalmente, precisamente en la época en la que se comenzaba a demandar lo contrario. Ferécides es un avanzado en la nueva forma literaria, pero mantiene en su temática muchos arrastres del pasado.

Junto a Ferécides hay que situar en este nacimiento de la prosa a los Logógrafos, cuya relación con la poesía cíclica ya ha quedado apuntada antes. Baste como confirmación el dato de que Hecateo elaboró unas *Genealogías* en prosa, tema éste típico de la poesía épica arcaica. Es significativo asimismo que Hecateo, compatriota de Anaximandro, perfeccionara el mapa que éste había confeccionado [1], lo que lo sitúa, a un tiempo, en la esfera de intereses de los filósofos milesios. Una vez más vemos la artificialidad de las fronteras que trazamos entre actividades que tendemos insconcientemente a clasificar como absolutamente separadas.

Como era de esperar en un libro de esta época, el de Hecateo se concibe también como un λόγος. Su comienzo es bien significativo [2]: Ἑκαταῖος Μιλήσιος ὧδε μυθεῖται· τάδε γράφω, ὥς μοι δοκεῖ ἀληθέα εἶναι.

En suma, es en esta corriente de prosificación de la épica en pequeños tratados destinados a su difusión oral, y cuya temática era el origen y la conformación del mundo, en la que hemos de situar una de las soluciones que van a darse en la plasmación literaria de las obras filosóficas. Pero aún hay otro importante elemento en juego.

3. *Los Siete Sabios*

No voy a entrar aquí con detenimiento en el oscuro tema de los Siete Sabios. Está claro que las historias que sobre ellos se cuentan son en su mayoría legendarias, que no tenemos ninguna garantía sobre la autenticidad de las sentencias que se les atribuyen, y que ni siquiera se ponen de acuerdo las fuentes sobre los nombres de los Siete. Pero

[1] Cf. Agathem. 1, 1.
[2] Hecat. 1 Jacoby.

lo que sí es evidente es que, herederos de la vieja tradición gnómica griega, que había dejado profusas huellas en la épica, especialmente en la hesiódica, aparecen en un momento de vacío de poetas, que Fränkel [1] sitúa entre el 560 y el 530 a. C., varias personalidades como autores de una serie de frases concisas y proverbiales que daban expresión a una serie de principios elementales. Esta tradición gnómica no queda cortada con los Siete Sabios, sino que, como veremos, va a prolongarse posteriormente y se verá profundizada y enriquecida, constituyendo así otro importante factor a tener en cuenta en la configuración de soluciones al problema de hallar un vehículo de expresión literaria para la filosofía.

III. Los milesios y el tratado en prosa

1. *Situación en la que se encuentran los primeros filósofos*

Como señala Havelock [2], los primeros filósofos, dado que su especulación se centraba especialmente en el entorno físico, se veían obligados a contradecir la visión del mundo de la épica y a introducir un nuevo racionalismo. Los elementos que en la épica servían de apoyo mnemotécnico se vuelven innecesarios, desde el momento en que la escritura permite fijar por escrito las ideas. Necesitaban, pues, estos filósofos un nuevo lenguaje, pero en tal tarea esperamos, como también pone de relieve Havelock, una gran dosis de ambigüedad en sus intentos, primero, porque los cambios culturales no operan por rupturas bruscas, y segundo, porque su público requería aún memorizar lo que oía. Este mismo autor, que precisa que en general el estilo de composición de los Presocráticos refleja siempre esta ambivalencia, no acomete, sin embargo, el estudio de la producción de los Milesios, porque niega toda validez a la tradición doxográfica.

Mi opinión, por el contrario, es que podemos, aun con los exiguos materiales de que disponemos, abordar un análisis en líneas generales de la forma de expresión adoptada por los filósofos de Mileto para exponer sus teorías, insistiendo especialmente en la manera en que profundizan y van perfeccionando el pequeño tratado en prosa, separándose progresivamente de las reminiscencias épicas.

---

1 Fränkel, *op. cit.*, p. 238 ss.
2 Havelock, *art. cit.*, p. 50.

2. *Tales*

Las noticias sobre posibles obras escritas por Tales son poco de fiar. Mientras Lobón de Argos le atribuye doscientos hexámetros, Galeno, en un fragmento espurio y lleno de anacronismos, lo considera autor de un περὶ τῶν ἀρχῶν. Por su parte, Simplicio y Plutarco, si bien este último con dudas, coinciden en atribuirle una Ναυτικὴ ἀστρολογία, que podría ser la misma obra que el *Suda* denomina Περὶ μετεώρων. Más cauto es Diógenes Laercio, que recoge la noticia de que escribió dos obras, Περὶ τροπῆς καὶ Ἰσημερίας (título este último también citado por el *Suda)*, pero señala que, según otros, no escribió nada, por ser la Ναυτικὴ ἀστρολογία obra de Foco de Samos [1].

En contra de que hubiera escrito alguna obra, además del ya citado testimonio de Diógenes Laercio, contamos con el de Temistio, que asegura que fue Anaximandro el primero que escribió un tratado sobre la naturaleza [2], así como las reticencias de Aristóteles al citar a Tales [3]. Sostienen recientemente la hipótesis de que probablemente Tales no escribió nada Kirk y Raven, Maddalena, Krafft y West [4], mientras que creen en un escrito del milesio, si bien con razonamientos menos sólidos, Gigon, Gladigow y Burkert [5].

---

[1] *Lobo Argiuus apud* D. L. I 34 (11 A 1): τὰ δὲ γεγραμμένα ὑπ' αὐτοῦ φησι Λόβων ὁ Ἀργεῖος εἰς ἔπη τείνειν διακόσια; Gal., *in Hipp. de Hum.* 1, 1 (11 B 3): ἐκ τοῦ δευτέρου περὶ τῶν ἀρχῶν; Simpl., *in Ph.* 23, 29 (11 B 1): λέγεται δὲ ἐν γραφαῖς μηδὲν καταλιπεῖν πλὴν τῆς καλουμένης Ναυτικῆς ἀστρολογίας; Plu. 2, 402e (11 B 1): εἴ γε Θαλῆς ἐποίησεν ὡς ἀληθῶς εἰπεῖν ⟨τὴν⟩ εἰς αὐτὸν ἀναφερομένην Ἀστρολογίαν; *Sud. s. u.* Θαλῆς (11 A 2): ἔγραψε περὶ μετεώρων ἐν ἔπεσι, Περὶ Ἰσημερίας καὶ ἄλλα πολλά; D. L. I 23 (11 A 1): κατά τινας μὲν σύγγραμμα κατέλιπεν οὐδέν· ἡ γὰρ εἰς αὐτὸν ἀναφερομένη Ναυτικὴ ἀστρολογία Φώκου λέγεται εἶναι τοῦ Σαμίου. (...) κατά τινας δὲ μόνα δύο συνέγραψε Περὶ τροπῆς καὶ Ἰσημερίας, τὰ ἄλλ' ἀκατάληπτα εἶναι δοκιμάσας.

[2] Them., *Or.* 26, p. 383 Dindorf (12 A 7): (Ἀναξίμανδρος) ἐθάρρησε πρῶτος ὧν ἴσμεν Ἑλλήνων λόγον ἐξενεγκεῖν περὶ φύσεως συγγεγραμμένον.

[3] Arist., *Cael.* 294a 29: ὅν φασιν εἰπεῖν Θαλῆν; *de An.* 405a 16: ἐξ ὧν ἀπομνημονεύουσι.

[4] Kirk-Raven, *op. cit.*, p. 128; *Ionici, Testimonianze e frammenti*, a cura di A. Maddalena, Florencia, 1963, p. 3; F. Krafft, *Geschichte der Naturwissenschaft* I, Friburgo, 1971, p. 87; West, *op., cit.*, p. 208.

[5] O. Gigon, *Der Ursprung der griechischen Philosophie von Hesiod bis Parmenides*, Basilea, 1945, p. 55, que le atribuye la Ναυτικὴ ἀστρολογία; W. Burkert, *Lore and Science*, Cambridge, 1972, p. 416, que le admite la paternidad de un περὶ τροπῆς καὶ ἰσημερίας y B. Gladigow, «Thales und der διαβήτης», *Hermes* 96, 1968, pp. 264-265, que se basa en la cita de Procl., *in Euc.* 250, 20-251, 2 (11 A 20), para defender la existencia de un libro escrito. Cf. en contra la argumentación de C. Eggers Lan y V. E. Juliá, *Los filósofos Presocráticos*, Madrid, 1978, p. 76, n. 23 y la atinada conclusión de Maddalena, *op. cit.*, p. 21.

El hecho es, sin embargo, que la tradición posterior conoció el pensamiento de Tales, que debió expresarse de alguna manera. Uno de los fragmentos que se le atribuyen, citado verosímilmente de forma literal, πάντα πλήρη θεῶν [1], tiene más bien el aspecto de una máxima, al estilo de las de los Siete Sabios, lo cual no tiene nada de extraño, dado que a Tales se le incluye precisamente entre ellos. La tradición consistía, pues, probablemente en una serie de apotegmas, y sólo la sistemática aristotélica, que introduce a Tales en común con Anaximandro y Anaxímenes, así como la tendencia antigua de relacionar a las figuras literarias de una misma ciudad entre sí como maestro y discípulo, nos inducen inconscientemente a situar a Tales al mismo nivel que Anaximandro y Anaxímenes, ellos sí autores de pequeños tratados en prosa. En realidad, Tales parece ser más bien un precursor, más próximo a los modos de pensamiento y expresión de los Siete Sabios que a los de la ciencia milesia.

3. *Anaximandro*

En el caso de Anaximandro, el panorama es algo más claro. Parece que tenemos suficientes motivos para afirmar que escribió un libro: no sólo el testimonio antes citado de Temistio, sino también la referencia a que Apolodoro, el cronógrafo, pudo acceder a una exposición compendiada de su doctrina [2]. Asimismo parece claro que un ejemplar llegó a la Biblioteca del Liceo, dado que Teofrasto critica su estilo, como veremos, lo que indica que pudo leerlo. Por su parte, el *Suda* nos da la siguiente noticia [3]: ἔγραψε Περὶ φύσεως, Γῆς περίοδον καὶ Περὶ τῶν ἀπλανῶν καὶ Σφαῖραν καὶ ἄλλα τινά. Parece claro que el *Suda* ha mezclado con posibles obras la referencia al mapa de la tierra confeccionado por Anaximandro —sentido en el que hemos de tomar γῆς περίοδον— y a una esfera [4]. En cuanto a Περὶ φύσεως era un «comodín» para designar el modesto *dictum* comprehensivo que los Presocráticos elaboraron sobre la naturaleza de las cosas. El otro título, así como la vaga refe-

---

[1] Arist., *de An.* 411a 7, si bien se atribuyen frases semejantes a Heráclito (D. L. IX 7) y a Pitágoras (D. L. VIII 32); cf. West, *op. cit.*, p. 145, n. 2.

[2] D. L. II 2 (12 A 1): τῶν δὲ ἀρεσκόντων αὐτῷ πεποίηται κεφαλαιώδη τὴν ἔκθεσιν, ᾗ που περιέτυχεν καὶ Ἀπολλόδωρος ὁ Ἀθηναῖος.

[3] *Sud. s. u.* Ἀναξίμανδρος (12 A 2).

[4] Cf. Ar., *Nu.* 206, en donde γῆς περίοδος πάσης es claramente un mapa, así como Eggers Lan-Juliá, *op. cit.*, pp. 84-85 y notas 32-33.

rencia a otras obras recoge probablemente la tendencia de los alejandrinos a asignar, a falta de títulos originales, otros más o menos relacionados con los intereses del autor, que corresponderían más bien a lo que serían partes de una misma obra [1].

En todo caso, hay un testimonio que parece aludir a las modestas dimensiones de su obra; el ya citado de Diógenes Laercio II 2: τῶν δ' ἀρεσκόντων αὐτῷ πεποίηται κεφαλαιώδη τὴν ἔκθεσιν. Esta «exposición sumaria» no es probablemente más que la propia obra original de Anaximandro, que por su brevedad y discontinuidad parecía impropia de un tratado filosófico a sus especializados lectores de épocas posteriores [2].

En cuanto al contenido del libro, es algo más difícil de determinar. Heidel [3], que estudió detenidamente el tema, lo considera una historia y geografía universales «purporting to sketch the life-history of the cosmos from the moment of its emergence from infinitude to the author's own time», a partir de su idea de que Anaximandro era más un geógrafo que un filósofo, apoyada en las tradiciones que le atribuyen un mapa, una esfera celeste, el uso del gnomon, etc., así como la que lo sitúa al frente de la expedición a Apolonia, en el Mar Negro. Si bien hay que reconocer que a Aristóteles y su escuela no le interesarían las otras partes del libro y que por tanto sería verosímil que éstas se hubieran perdido, me parece más prudente admitir con Guthrie [4] que tratar de llegar más allá en dirección opuesta es ir a contracorriente de los datos de que disponemos. Por ello, y mientras no contemos con elementos de juicio que avalen lo contrario, hay que pensar que el tratadito de Anaximandro sería un discurso sobre la naturaleza de las cosas en general.

Teofrasto [5], al citar el pasaje en el que Anaximandro explica: διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν, añade: ποιητικωτέροις οὕτως ὀνόμασιν αὐτὰ λέγων. El filósofo critica la falta de precisión y rigor de la fraseología de Anaximandro, su dependencia respecto a la tradición poética. Que ello era cierto es algo que, aun con las escasas citas textuales de que disponemos, podemos corroborar por algunos rasgos. En primer lugar, el propio término

---

[1] Cf. Kirk-Raven, *op. cit.*, p. 148; W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. I, Cambridge, 1962, p. 73.

[2] Kirk-Raven, *op. cit.*, p. 148.

[3] W. A. Heidel, «Anaximander's Book the Earliest Known Geographical Treatise», *Proc. Am. Ac.* 7, 1921.

[4] Guthrie, *op. cit.*, p. 75, tras citar una hipótesis aún más aventurada de Cherniss.

[5] En la versión de Simpl., *in Ph.* 24, 13 (12 A 9).

ἄπειρον desarrolla un adjetivo y un concepto de amplia difusión en la épica, si bien con notables matices diferenciales [1]. En segundo lugar, otro de sus fragmentos verosímilmente literales [2] presenta una cláusula en quiasmo, con una evidente unidad rítmica: περιέχειν ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾶν. En tercer lugar, contamos con la atribución al ἄπειρον de un par de cualidades que, según Hipólito, eran la de ser ἀίδιον καὶ ἀγήρω, y según Aristóteles, ἀθάνατον καὶ ἀνώλεθρον [3]. Para nuestro propósito, carece de importancia la cuestión de cuáles eran los términos exactos de la mención de Anaximandro, tema sobre el cual se han aventurado varias soluciones [4]. El hecho es que tres de ellos están bien documentados en la épica y el cuarto aparece en el poema de Parménides, y en la variante ἀνόλεθρος, también en la *Iliada* [5], así que en cualquier caso, Anaximandro habría empleado una fraseología épica, práctica ésta que, por otro lado, no es extraña a la prosa arcaica. Por último, habría quizá otro rasgo «poético» en Anaximandro si, como quiere West, hay que leer en la referencia de Hipólito κατὰ τὴν τοῦ Χρόνου τάξιν entendiendo Χρόνου como una personificación [6].

4. *Anaxímenes*

Sobre la obra de Anaxímenes no tenemos otra referencia de posible aprovechamiento. para un estudio literario, que una de Diógenes Laercio [7] que explicita el estilo del filósofo: κέχρηταί τε λέξει Ἰάδι ἁπλῇ καὶ

---

[1] Cf. los testimonios recogidos por Eggers-Juliá, *op. cit.*, p. 89 s., núms. 89-99 y la interesante nota 40.

[2] Arist., *Ph.* 203b 11 (12 A 15). Cf. la discusión sobre su literalidad en Kirk-Raven, *op. cit.*, p. 166.

[3] Hippol., *Haer.* I 6, 1; Arist., *Ph.* 203b 13 (12 B 3).

[4] Diels-Kranz dan como literal ἀγήρω (12 B 2) y ἀθάνατον... καὶ ἀνώλεθρον (12 B 3); Kirk-Raven, *op. cit.*, pp. 168-169 creen original la fórmula de Hipólito; Eggers-Juliá, en los textos núms. 129 y 130, los cuatro términos, por citar algunas de las propuestas.

[5] Cf. *Od.* V 136: ἀθάνατον καὶ ἀγήρων, *Od.* V 218: ἀθάνατος καὶ ἀγήρως, *Il.* II 447: ἀγήρων ἀθανάτην τε, *Il.* XII 323: ἀγήρω τ' ἀθανάτω τε, Hes., *Sc.* 310: ἀίδιον... πόνον, *h. Hom.* 29, 3: ἕδρην ἀίδιον, Parm. B 8, 3: ἀνώλεθρον, *Il.* XIII 761: ἀνολέθρους. Cf. posteriormente E. *Fr.* 910 Nauck$_2$: ἀθανάτου καθορῶν φύσεως κόσμον ἀγήρω.

[6] West, *op. cit.*, p. 83. Cf., sin embargo, p. 77, donde expresa la opinión de que «poético» tiene el sentido de «teológico», por lo que la valoración afectaría al contenido.

[7] D. L. II 3 (13 A 1).

ἀπερίττῳ, lo que indica la existencia de una obra escrita en la que el avance hacia una prosa científica ha llegado más lejos que los ποιητικώτερα ὀνόματα de Anaximandro. El empleo de términos como χαλαρός[1] nos confirma esta impresión. Una novedad es asimismo su reutilización para nuevas necesidades de un recurso épico: el símil. De servir, como en la épica, para conferir una mayor vivacidad a la acción, el símil pasa a usarse como «modelo a escala», más fácilmente comprensible, de realidades más complejas. En este sentido destaca la famosa comparación del aire-alma del hombre y el aire-alma del mundo[2].

5. *Conclusiones*

Podemos concluir respecto a los Milesios que Tales no escribió nada, sino que se mantuvo en la tradición apotegmática; que Anaximandro escribió una obra en prosa, breve y desmañada, sin el aparato de demostración propio de los filósofos posteriores, lo que, unido a su fraseología y adherencias épicas, le confería a su tratado un colorido «demasiado poético» para el gusto de la escuela de Aristóteles. Anaxímenes, por su parte, avanza en el proceso de independización de los modelos épicos. Si bien se sirve del símil como ayuda para la demostración, su filosofía de la observación directa, en consonancia con la literatura de los logógrafos, lo lleva a un estilo semejante al de éstos, una prosa jonia precisa y sin grandes artificios literarios, científica y utilitaria.

Curiosamente, la tradición de la filosofía en prosa queda momentáneamente cortada. Corren nuevos vientos para la filosofía, diferentes del pragmatismo científico jonio y en otros ámbitos culturales, que harán buscar a los filósofos otros terrenos literarios.

IV. La pervivencia de los modelos épicos

1. *La revisión del ideario épico*

En efecto, en otros ámbitos culturales se desarrolla un tipo de filosofía diferente, más separada de la investigación del mundo físico que

[1] Plu. 2, 984f (13 B 1). El término lo usan asimismo Hp., *Aph.* 5, 71, Arist., *HA* 514a 32, en sentido científico, y en uso vulgar, Ar., *Th.* 263, *V.* 1495 y X., *Eq.* 10, 3, 12, 1, etc., y no está documentado en poesía arcaica.

[2] 13 B 2: οἷον ἡ ψυχὴ ἡ ἡμετέρα ἀὴρ οὖσα συγκρατεῖ ἡμᾶς, καὶ ὅλον τὸν κόσμον πνεῦμα καὶ ἀὴρ περιέχει. Cf. también 13 B 1, si bien no es cita literal, respecto al símil entre la rarefacción y la condensación del ἀήρ y el aire frío o caliente que sale por la boca.

había caracterizado a los Milesios. En parte se trata de una crítica directa de la ideología épica, centrada especialmente en la imaginería divina, como es el caso de Jenófanes, y en parte, de una revisión de la concepción del mundo sobre la que la épica se basaba, pero dentro de los prototipos tradicionales de la cultura oral, tendencia ésta representada por Parménides y, sobre todo, por Empédocles. Merece la pena hacer un rápido balance de las aportaciones de estos tres filósofos a la literatura dentro de la referida revisión del mundo épico.

2. *Jenófanes*

Hasta tal extremo están implicadas en Jenófanes su calidad de poeta y la de filósofo, que ha sido mucha la tinta consumida en defender que era sólo o predominantemente lo uno o lo otro. Evidentemente tal planteamiento obedece a un grave error de óptica: el suponer que ser «filósofo» era tan diferente de ser «poeta» en esta época como en la nuestra; el mismo error que representa discutir si Anaximandro era un filósofo o un geógrafo porque confeccionó un mapa. Asimismo se pone de manifiesto el error básico de concebir el pensamiento presocrático, en palabras de West [1] como «a boat steered by a succession of pilots, each trying to correct his predecessors' errors».

Jenófanes se expresa en versos épicos en serie, o en combinaciones con trímetros yámbicos —procedimiento no nuevo, como sabemos por la copa de Néstor de Pitecusas o por los testimonios y algún fragmento del *Margites*— o en dísticos elegíacos. Su papel, reconocido por él mismo, es el de un poeta errante, que naturalmente se comunicaba oralmente con sus oyentes:

ἤδη δ' ἑπτά τ' ἔασι καὶ ἑξήκοντ' ἐνιαυτοί
βληστρίζοντες ἐμὴν φροντίδ' ἀν' Ἑλλάδα γῆν [2].

Pero, como pone de manifiesto Havelock, la novedad es el uso de φροντίς, más propio de un filósofo que de un poeta épico [3]. Asimismo está claro que no se trata de un recitador de Homero, como se ha dicho con frecuencia, sino de un cantor de sus propios poemas.

---

[1] West, *op. cit.*, p. 99.

[2] Xenoph. 21 B 8.

[3] Havelock, *art. cit.*, p. 51, si bien la cualidad de sabio es también el timbre de gloria del poeta lírico, no sólo del filósofo.

Respecto a los fragmentos hexamétricos, es dudoso que pertenezcan a un Περὶ φύσεως, como se le atribuye —ya me he referido a la escasa fiabilidad de estos títulos—. Lo más probable es que se tratara de poemas separados que se ocupaban de cuestiones teológicas. Si hubiéramos de buscar un tipo de composición parecido por su forma a estos supuestos poemas, habríamos de pensar en seguida en los llamados *Himnos Homéricos*.

Si analizamos sus procedimientos de estilo en los fragmentos considerados filosóficos, vemos que son los propios de la poesía [1]. Por poner algunos ejemplos especialmente claros, cf. la expresión polar en εἷς θεός, ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος [2], anáforas como οὖλος ὁρᾷ, οὖλος δὲ νοεῖ, οὖλος δέ τ' ἀκούει o como πηγὴ δ' ἐστὶ θάλασσα ὕδατος, πηγὴ δ' ἀνέμοιο [3], o fraseologías como καὶ τὸ μὲν οὖν σαφὲς οὔτις ἀνὴρ ἴδεν οὐδέ τις ἔσται / εἰδώς [4].

Por el contrario, al menos en los fragmentos que conocemos, renuncia al riquísimo acervo de fórmulas épicas. La crítica al contenido épico se aplica también en verso, pero no totalmente en el verso tradicional, en su fraseología, que es condicionante de una concepción del mundo que Jenófanes niega. Pfeiffer [5] en una feliz comparación nos señala cómo cada línea de los poemas de Jenófanes nos muestra cuán profundamente ha amado la gran poesía del pasado y cuán instruido estaba en su estilo y pensamiento, pero que, igual que Estesícoro hizo la *Palinodia* de su error «homérico», así Jenófanes atacó vigorosamente a su ídolo. La distancia que hay entre Jenófanes y los Milesios en cuanto a sus intenciones nos hace comprender mejor que el colofonio haya utilizado una forma literaria diferente.

3. *Parménides*

El problema de Parménides es mucho más difícil y por ello más interesante. Su obra está compuesta en hexámetros, pero dentro de ella podemos señalar dos formas de expresión completamente diferentes: el proemio y algún fragmento de la vía de la opinión, más «literarios»

---

[1] Renuncio a recoger ni a valorar, por su escaso interés, las referencias de autores antiguos sobre el valor literario de Jenófanes (recogidas por Diels-Kranz, 21 A 18-27), que insisten casi todas en el carácter satírico de su obra.

[2] Xenoph. 21 B 23.

[3] Xenoph. 21 B 24 y 30.

[4] Xenoph. 21 B 34.

[5] R. Pfeiffer, *History of Classical Scholarship*, Oxford, vol. I, 1968, p. 9.

y próximos a la tradición, frente al resto del poema, más prosaico en su lenguaje y con frecuencia oscuro. Los comentaristas antiguos consideraron que Parménides utilizó la poesía como vehículo para evitar la prosa, lo cual le obligaba a plegarse a ficciones míticas y le confería cierta falta de claridad, pero que, con todo, no consiguió dar un aspecto poético, sino más bien prosaico, al conjunto de su obra [1]. Nosotros mismos podemos juzgar el poema con cierto conocimiento de causa, ya que conservamos probablemente un 90 por 100 del texto de la primera parte, si bien poquísimo de la segunda, que al parecer era una cosmogonía de corte más tradicional. De no ser por la primera, lo más seguro es que se hubiera clasificado a Parménides en la misma línea que otros poetas cosmogónicos, no filosóficos, en cuya línea evidentemente se mueve, ya que la segunda parte, a juzgar por el escaso influjo que causó en los filósofos posteriores, no aportaba gran cosa a las ideas tradicionales.

El aparente divorcio entre el proemio y su desarrollo racional sin precedentes de una deducción lógica partiendo de la premisa ἐστί sobre todo lo que puede conocerse sobre el ser, es algo que sin duda requiere una explicación.

Le debemos a Bowra [2] un agudo análisis del método de composición e ideología subyacente al proemio del poema. Señala Bowra las íntimas relaciones que lo unen a un tipo de literatura considerable, pero desaparecida casi por completo, como son los poemas de descenso al Hades o de ascensiones al cielo, si bien constituye una novedad en Parménides el uso de la alegoría. Así, el paso de la noche al día representa el de la

---

[1] Cf. Plu. 2, 16c (28 A 15): τὰ δ' Ἐμπεδοκλέους ἔπη καὶ Παρμενίδου καὶ Θηριακὰ Νικάνδρου καὶ Γνωμολογίαι Θεόγνιδος λόγοι εἰσὶ κεχρημένοι παρὰ ποιητικῆς ὥσπερ ὄχημα τὸν ὄγκον καὶ τὸ μέτρον, ἵνα τὸ πεζὸν διαφύγωσιν; Simp. *in Ph.* 146,29 (28 A 20): εἰ δ' 'εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ' τὸ ἓν ὂν φησι μὴ θαυμάσῃς· διὰ γὰρ τὴν ποίησιν καὶ μυθικοῦ τινος παράπτεται πλασματος. τί οὖν διέφερε τοῦτο εἰπεῖν ἢ ὡς Ὀρφεὺς εἶπεν 'ὠεὸν ἀργύφεον'; Procl., *in Ti.* 1,345,12 Diehl (28 A 17): ὁ δέ γε Παρμενίδης καίτοι διὰ ποίησιν ἀσαφὴς ὢν ὅμως καὶ αὐτὸς ταῦτα ἐνδεικνύμενός φησιν, Procl., *in Prm.* 1,665,17 (28 A 18): αὐτὸς ὁ Π. ἐν τῇ ποιήσει' καίτοι δι' αὐτὸ δήπου τὸ ποιητικὸν εἶδος χρῆσθαι μεταφοραῖς ὀνομάτων καὶ σχήμασι καὶ τροπαῖς ὀφείλων ὅμως τὸ ἀκαλλώπιστον καὶ ἰσχνὸν καὶ καθαρὸν εἶδος τῆς ἀπαγγελίας ἠσπάσατο. δηλοῖ δὲ τοῦτο ἐν τοῖς τοιούτοις καὶ πᾶν ὅ τι ἄλλο τοιοῦτον· ὥστε μᾶλλον πεζὸν εἶναι δοκεῖν ἢ ποιητικὸν ⟨τὸν⟩ λόγον; Plu. 2, 45a (28 A 16): μέμψαιτο δ' ἄν τις Ἀρχιλόχου μὲν τὴν ὑπόθεσιν, Παρμενίδου δὲ τὴν στιχοποιίαν κτλ.

[2] C. M. Bowra, «The Proem of Parmenides», *CP* 31, 1937, pp. 97-112, recogido en *Problems in Greek Poetry*, Oxford, 1953, pp. 38-53. Todas las referencias a este trabajo remitirán a las páginas del libro.

ignorancia al conocimiento; las hijas del sol son el trasunto de los poderes que llevan al filósofo a la luz; los caballos que conocen el camino reflejan los impulsos a la verdad, y el propio camino no es otro que el camino del conocimiento. Novedad relativa, ya que el propio Bowra señala precedentes de este procedimiento ya en Homero y Hesíodo [1], si bien en los ejemplos aducidos de ambos poetas no se añade nada nuevo a los hechos esenciales del vestido alegórico. Parménides crea en cambio un mito casi nuevo y, para ser inteligible, usa de imágenes cuyo valor secundario es casi aceptado. Así es de señalar que la oposición luz/oscuridad era común en Píndaro y el tema del carro aparece en Teognis, Simónides, Empédocles, Baquílides, Quérilo de Samos [2] o, especialmente, Píndaro, con el que el proemio tiene también de común el uso de un carro a través de puertas abiertas [3], que dicho carro sea metafórico, y no real, y la atribución de sabiduría a los animales del tiro. El problema es si Píndaro imita a Parménides o, lo que Bowra cree más probable, si ambos imitan la misma fuente.

A este respecto añade aún Bowra un par de paralelos muy significativos. El primero de ellos es el poema órfico que describe a Fanes como χρυσείαις πτερύγεσσι φορεύμενος ἔνθα καὶ ἔνθα [4], y que es probablemente el aludido por el comentario de Hermias al *Fedro* de Platón [5] en estos términos: οὐ πρῶτος δὲ ὁ Πλάτων ἡνίοχον καὶ ἵππους παρέλαβεν, ἀλλὰ καὶ πρὸ αὐτοῦ οἱ ἔνθεοι τῶν ποιητῶν, Ὅμηρος, Ὀρφεύς, Παρμενίδης. El segundo, la historia de Faetón, que nos es conocida a través de diversas fuentes fragmentarias y que probablemente deriva ya de Hesíodo [6]. Son las hijas del sol quienes enjaezaron el carro y son ellas también las que conducen a Parménides y dejan atrás el palacio de la noche.

Concluye Bowra que, como Hesíodo con las Musas del Helicón, o Safo con Afrodita, Parménides aparece relacionado con la divinidad

---

[1] *Il.* IX 502 en el tema de las Λιταί, y Hes., *Op.* 288 ss. en la referencia al camino que lleva a la ἀρετή.

[2] Cf. Pi., *N.* VII 12-13, comparando la oscuridad con la falta de reconocimiento de las hazañas, Thgn., 249-250, para expresar cómo el nombre de Cirno viajará sobre el mar y la tierra, Simon. 79, 3-4 D., Emp. 31 B 3, 5, B 5, 176-178, Choeril. 1 Kinkel.

[3] Pi., *O.* VI 25 ss. (cf. además *O.* IX 82, *P.* X 65, *I.* I 6, VIII 68). A su vez, el tema de las puertas halla otro paralelo en Hes., *Th.* 748 ss., respecto a la mención del palacio de la Noche y el Día.

[4] *Fr.* 78 Kern.

[5] Herm., *in Phdr.* 246a (p. 122, 1, 19 Ast).

[6] Cf. Bowra, *op. cit.*, pp. 44-45 sobre las referencias a los pasajes en los que se recoge y bibliografía al respecto.

para conferirle a su poema la importancia y seriedad de una revelación religiosa. El carácter vago de la diosa indica que el mensaje es inspirado, pero que el poeta desconoce la fuente de la que procede la inspiración. Las figuras de su poema son tradicionales, pero las utiliza con un fin desusado: la relación con el conocimiento. Por más que su metafísica sea revolucionaria, tenía al menos alguna relación con una serie de ideas de su tiempo que no eran filosóficas. El proemio insiste en que no se entra en algo absolutamente fuera de la experiencia, pero, a la vez, que Parménides emprende su tarea con un espíritu religioso y místico. El poeta vio la búsqueda de la verdad como algo propio de la experiencia de la mística y elaboró su composición sobre el tema con símbolos tomados de la religión, porque consideró que él mismo estaba practicando una actividad religiosa.

Por su parte Havelock se pregunta[1] si en Parménides la poesía es un embellecimiento externo que de hecho complica una tarea que podía haber acometido mejor en prosa, o si por el contrario su estilo es funcional y acorde con el papel que el poeta representaba en la sociedad contemporánea. Observa cómo en su simbolismo nunca asoma la situación libro frente a lectores, sino la de recitador frente a oyentes, en la que el autor repite oralmente lo que la diosa le dijo también de forma oral. Y lo hace Parménides con las fórmulas tradicionales de los aedos épicos y con el vocabulario homérico, lo cual no comporta decir que imita a Homero y Hesíodo, sino que prosigue la tradición de una poesía oral aún viva. Hay incluso algunos casos curiosos de adaptación de una fórmula: ἀλλότριος φώς 'un mortal de otras tierras' es en Parménides adaptada como ἀλλότριον φῶς 'luz ajena'[2]. Estos y otros casos le conducen a concluir a Havelock[3] que la memoria del filósofo responde a controles puramente acústicos, y que Parménides, como sus predecesores, componía en el contexto de una cultura oral, cuya visión del mundo estaba ya provista por Homero y Hesíodo, por lo que la tarea del filósofo era necesariamente la de revisar esta visión del mundo y la lengua en la que se expresaba que, por su parte, sólo puede cambiar en el marco de referencia ofrecido por los prototipos tradicionales. Piensa Havelock que coinciden en este intento el θεός inmóvil e inalterable de Jenófanes, el λόγος común y eterno de Heráclito y el ἔστι eterno, no nacido e inmóvil de Parménides como tres ataques frontales

---

1 Havelock, *art. cit.*, p. 58.
2 Cf. *Il.* V 214 y Parm. 28 B 14.
3 Havelock, *art. cit.*, pp. 59-60.

a la secuencia narrativa de la experiencia y al relato narrativo de la realidad a los que obligaba la memorización oral [1].

Un camino semejante se continúa en un importante libro de Mourelatos sobre Parménides [2]. Mourelatos considera que expresiones como «Parménides buscó la dignidad del estilo inspirado» están fuera de lugar. El λόγος en prosa no era una opción para un poeta que está usando el vocabulario, estructuras y sistemas de la tradición poética como modelo, que tiene un concepto del conocimiento basado en la analogía con la pesquisa y el viaje; que concibe el error esencialmente como descarriarse de un camino, y cuya concepción de necesidad lógico-metafísica estaba en trance de ser formulada sobre el modelo del tema de la compulsión del Hado [3]. La comparación minuciosa con Homero, Hesíodo y los *Himnos Homéricos* que este autor elabora, en busca de la clave para comprender la sintaxis y semántica del poema, el sentido preciso de su metáforas e imágenes y su contexto amplio, es demasiado extensa para que podamos aquí ni siquiera resumirla. Hay, no obstante, algunos aspectos que merece la pena destacar como avances sobre lo ya establecido por Bowra, especialmente el de la evidente ambigüedad de Parménides en la imaginería épica, que no sólo afecta a la diosa, sino a toda la topografía del viaje. No tiene, por tanto, sentido preguntarse si se trata de un viaje solar, basándose en la mención de las Helíades, en que el poeta deja atrás el palacio de la Noche, en los caballos que conocen el camino —porque lo hacen a diario—, o en la mención de las puertas αἰθέριαι o del χάσμ' ἀναχές, etc., o si se trata más bien de un viaje subterráneo, argumentando que es allí donde se halla la sede de los caminos de la Noche y del Día, que la μοῖρα κακή aludida por la diosa se refiere a quienes llegan al mundo subterráneo muertos o que la Δίκη πολύποινος es una deidad infernal, etc. La topografía va más allá de lo que puede reconocerse y es de una buscada ambigüedad, lo cual constituye una evidente originalidad del poeta y un claro despegue de lo tradicional [4]. Interesante es también la comparación entre la revelación de la diosa en el poema parmenídeo [5] con el proemio de la *Teogonía* de Hesíodo. En ambos la diosa hace una revelación a los mortales, tras haber demostrado su desprecio por ellos, y asimismo

---

[1] Havelock, *art. cit.*, p. 63.
[2] A. P. D. Mourelatos, *The Route of Parmenides*, New Haven-Londres, 1970.
[3] Mourelatos, *op. cit.*, pp. 45-46.
[4] *Ibid.*, pp. 14-16.
[5] *Ibid.*, p. 33.

declara su capacidad para engañar, al tiempo de la de dar una información veraz.

Sin embargo, si bien se concibe como inspirado y permanece fiel en muchos aspectos a la tradición poética oral, el poema de Parménides se aparta de los planteamientos de la épica en un rasgo fundamental: la utilización de un razonamiento totalmente nuevo, basado en el desarrollo de una premisa fundamental, ἐστί, y en la imposibilidad de la contradicción, que le lleva a buscar una coherencia tan absoluta, que su discurso podría comenzarse indistintamente por cualquier punto[1].

4. *Empédocles*

El tercer filósofo que cabe encuadrar entre los que se mueven en el ámbito de los modelos épicos es evidentemente Empédocles. Valga comenzar por unos testimonios de la autoridad de Aristóteles para penetrar en el carácter de Empédocles como autor literario. En el primero de ellos[2], nos dice: καὶ Ὁμηρικὸς ὁ Ἐμπεδοκλῆς καὶ δεινὸς περὶ τὴν φράσιν γέγονεν, μεταφορητικός τε ὢν καὶ τοῖς ἄλλοις τοῖς περὶ ποιητικὴν ἐπιτεύγμασι χρώμενος, calificándonos a Empédocles como un buen conocedor de los recursos de la poesía, si bien en otro[3] pone de relieve que οὐδὲν δὲ κοινόν ἐστιν Ὁμήρῳ καὶ Ἐμπεδοκλεῖ πλὴν τὸ μέτρον· διὸ τὸν μὲν ποιητὴν δίκαιον καλεῖν, τὸν δὲ φυσιολόγον μᾶλλον ἢ ποιητήν.

Está claro que las barreras entre poesía y filosofía no se han trazado en épocas modernas, sino que proceden del propio Aristóteles, incapaz de admitir la posibilidad de que un filósofo pudiera ser, a la vez, poeta. Es más, cuando Empédocles hace uso de una metáfora, le parece al Estagirita que ello es válido para la poesía, pero no para la comprensión de la naturaleza[4]: ὁμοίως δὲ γελοῖον καὶ εἴ τις εἰπὼν ἱδρῶτα τῆς γῆς εἶναι τὴν θάλατταν οἴεταί τι σαφὲς εἰρηκέναι, καθάπερ Ἐμπεδοκλῆς· πρὸς ποίησιν μὲν γὰρ οὕτως εἰπὼν ἴσως εἴρηκεν ἱκανῶς (ἡ γὰρ μεταφορὰ ποιητικόν), πρὸς δὲ τὸ γνῶναι τὴν φύσιν οὐχ ἱκανῶς.

---

[1] Cf. Parm. 28 B 5: ξυνὸν δέ μοι ἐστιν, ὁππόθεν ἄρξωμαι· τόθι γὰρ πάλιν ἵξομαι αὖθις.

[2] Procedente de la obra περὶ ποιητῶν (Fr. 70 Rose).

[3] Arist., *Po.* 1447b 17. Cf. en términos semejantes otros testimonios recogidos en Diels-Kranz, *op. cit.*, 31 A 21-27.

[4] Arist., *Mete.* 357a 24.

Pero el hecho es que Empédocles no es solamente un filósofo, sino un poeta, y un consumado poeta. Bollack [1] ha analizado con una extensión que considero inútil reflejar siquiera aquí el abundante uso que hace Empédocles de fórmulas homéricas sin apenas variación, y de otros recursos típicamente épicos, como la digresión y vueltas atrás, que dramatizan la exposición, y la repetición de grupos de palabras para dar mayor solidez a la estructura del poema. También en Empédocles es observable el uso de la fórmula ἀλλότριον φῶς con el valor de 'luz ajena', referida a la luna [2], por lo que cabría señalar, bien que también Empédocles utiliza sus fórmulas, en palabras de Havelock, sometidas a un control oral, bien, lo que me parece más probable, que Empédocles se basa en una tradición en la que ya ha aparecido Parménides. En efecto, ya Teofrasto considera a Empédocles como imitador del eleata [3], opinión que podemos confirmar por los fragmentos que de él nos han quedado. Así Kirk y Raven [4] han puesto de manifiesto la sumisión consciente y deliberada de Empédocles a Parménides, que se evidencia especialmente en algunos fragmentos concretos [5], y Bowra [6] ha señalado la aparición del tema del carro en Empédocles [7].

Pero Empédocles es un poeta de más altura que Parménides, como ya Cicerón reconocía [8]. Frente a la magra dialéctica del eleata, Empédocles hace uso de todos los recursos de un arte que domina y del que se sabe buen conocedor [9]: el gusto por la palabra rica, el término raro, la composición sabia, la polionimia. Es en este punto destacable la multiplicidad de términos para designar el principio del Amor: Φιλότης, Φιλίη, Κύπρις, Ἀφροδίτη, Στοργή, Γηθοσύνη. Asimismo destaca su gusto por la ambigüedad, de la que es un ejemplo notable la palabra

---

[1] J. Bollack, *Empédocle*, vol. I, París, 1965, especialmente p. 283 ss. Cf. ya antes W. Kranz, «Das Verhältnis des Schöpfers zu seinem Werk in der althellenischen Literatur», *NJP* 27, 1924, pp. 65-86.

[2] Emp. 31 B 45.

[3] Cf. D. L. VIII 55 (28 A 9): ὁ δὲ Θεόφραστος Παρμενίδου φησὶ ζηλωτὴν αὐτὸν (*sc.* Empédocles) γενέσθαι καὶ μιμητὴν ἐν τοῖς ποιήμασιν.

[4] Kirk-Raven, *op. cit.*, pp. 451-454.

[5] Emp. 31 B 11-12 con Parm. 28 B 8, 16-21 y Emp. 31 B 13-14 con Parm. 28 B 8, 22-25.

[6] Bowra, *op. cit.*, p. 42.

[7] Emp. 31 B 3, 5: πέμπε παρ' Εὐσεβίης ἐλάουσ' εὐήνιον ἅρμα.

[8] Cic., *Acad. Prior.* II 23, 74 (21 A 25): *Parmenides, X., minus bonis quamquam uersibus* (*i. e.* que los de Empédocles), etc.

[9] Los ejemplos y observaciones citados a continuación proceden de Bollack, *op. cit.*, p. 287 ss.

εἶδος que puede significar 'forma' o 'calor' [1], lo que le permite al poeta jugar con la ambigüedad en el siguiente verso [2]:

εἴδεα ποιπνύουσα θοῷ πυρὶ δῶκε κρατῦναι

'Afanándose con las formas, las entregó al raudo fuego para endurecerlas'.

A todos estos recursos cabe añadir aún la etimología al modo tradicional, los símiles o las repeticiones de líneas o frases enteras en nuevos contextos, si bien con un nuevo propósito: la explicación consciente de su método.

En cuanto a la conformación de su obra, disponemos de noticias antiguas bastante contradictorias. Diógenes Laercio le atribuye un Περὶ φύσεως y unos Καθαρμοί, con un total de unos cinco mil versos, y asimismo un ἰατρικὸς λόγος de seiscientos. El *Suda* lo considera autor de unos Φυσικά en dos libros, de una extensión de unos dos mil versos, y unos 'Ιατρικά en prosa, mientras que Tzetzes cita como perteneciente al libro tercero de los Φυσικά un verso de los Καθαρμοί [3]. Parece que la cifra de cinco mil versos de Diógenes Laercio es excesiva, por lo que se han propuesto correcciones al texto [4].

En fecha reciente han aparecido dos reconstrucciones, independientes entre sí, del proemio del Περὶ φύσεως: una de Van der Ben y otra de Gallavotti, ambas sustancialmente separadas de la ordenación de

---

[1] En el primer sentido, en 31 B 71, 3, en el segundo, en 31 B 21, 62, 5.

[2] 31 B 73, 2.

[3] D. L. VIII 77 (31 1): τὰ μὲν οὖν Περὶ φύσεως αὐτῷ καὶ οἱ Καθαρμοὶ εἰς ἔπη τείνουσι πεντακισχίλια, ὁ δὲ 'Ιατρικὸς λόγος εἰς ἔπη ἑξακόσια, *Sud. s. u.* 'Εμπεδοκλῆς (31 A 2): καὶ ἔγραψε δι' ἐπῶν Περὶ φύσεως τῶν ὄντων βιβλία β' (καὶ ἔστιν ἔπη ὡς δισχίλια), 'Ιατρικὰ καταλογάδην καὶ ἄλλα πολλά, Tz. *H.* VII 522 (31 B 134): 'Ε. τῷ τρίτῳ τῶν Φυσικῶν.

[4] Diels propuso πάντα τρισχίλια; G. Zuntz, «De Empedoclis librorum numero coniectura», *Mnemosyne* 18, 1965, p. 365, cf. «Empedokles' *Katharmoi*», *Persephone*, Oxford, 1971, p. 237, propone en cambio corregir el texto del *Suda*: βιβλία ⟨γ'· καὶ ἔστιν ἔπη ὡς τρισχίλια· καί τοὺς Καθαρμούς, βιβλία⟩ β'· καὶ ἔστιν ἔπη ὡς δισχίλια κτλ., opinión seguida por N. van der Ben, *The Proem of Empedocles' Peri Physeos*, Amsterdam, 1975, p. 15, quien sostiene por tanto la existencia de tres libros de Περί φύσεως y dos de Καθαρμοί. Por su parte, C. Gallavotti, *Empedocle. Poema Fisico e Lustrale*, Verona, 1975, p. 336, propone πεντακ⟨όσια δ⟩ισχίλια para el texto de Diógenes Laercio, contando con que se incluyen los dos mil versos de dos libros de Περὶ φύσεως y los aproximadamente seiscientos de Καθαρμοί, que identifica con el 'Ιατρικὸς λόγος.

Diels-Kranz. La reconstrucción de Van der Ben [1] se basa en 31 fragmentos, de los cuales sólo uno era asignado a Περὶ φύσεως por Diels-Kranz y, en general, por la mayoría de los autores. Pese a su cuidadoso esfuerzo filológico, no parece convincente su atribución de estos versos al Περὶ φύσεως, ni parece coincidir demasiado la esperable «declaración de contenido» del proemio con lo que sabemos del resto de la obra. La de Gallavotti [2], por el contrario, si bien es sumamente aventurada en sus conjeturas y debe leerse con múltiples reservas, me parece más adecuada, en líneas generales, respecto a lo que verosímilmente sería el proemio del poema empedocleo, a juzgar por los proemios de otros poemas que conocemos.

Según este autor, la estructura del proemio constaría de una prótasis con invocación ritual a la Musa, repetida luego en una invocación a los dioses, tras la cual el poeta se dirigiría a Pausanias, el joven discípulo, exhortándolo a que le escuche. Concluye Gallavotti que se trata de un poema didáctico de la más pura tradición hesiódica, si bien con la sabiduría poética que le proporcionaban las experiencias adquiridas en dos siglos por la épica y la lírica. Es de observar, asimismo, el personaje de Pausanias, su oyente, que equivale al Cirno de Teognis o, antes, a Perses en los *Trabajos y Días*.

En cuanto a los Καθαρμοί, según Gallavotti [3], era un poema más breve y dirigido a un público más amplio, ὦ φίλοι, los nobles de Acragante. En él se concede una mayor importancia a la imaginación, la fantasía y la mitografía, según el gusto de la tradición poética, porque Empédocles no está aquí hablando a filósofos. Piensa Gallavotti que el poeta inaugura o anticipa con ello una forma literaria destinada a tener gran predicamento luego: la tradición de la epístola doctrinaria, dirigida a la comunidad, como las *Cartas* VII y VIII de Platón, seguida luego por peripatéticos como Hermarco o cínicos como Menipo, hasta llegar a las epístolas dogmáticas de san Pablo y, en verso, al *Arte Poética* de Horacio [4].

La obra de Empédocles, epopeya narrativa y didáctica, transida del pensamiento parmenídeo potenciado por la visionaria sabiduría de su autor continúa y desarrolla hasta sus últimos límites las posibilidades del poema didáctico tradicional. A partir de una tradición que

---

[1] Van der Ben, *op. cit.*, especialmente p. 16 ss.

[2] Gallavotti, *op. cit.*, pp. 6 ss. y 317 ss., recogiendo, con pequeñas variantes, su anterior artículo «Il proemio di Empedocle», *Helikon* 13, 1973, pp. 3-30.

[3] Gallavotti, *op. cit.*, p. XVII.

[4] Gallavotti, *op. cit.*, p. XIV.

tiene sus raíces en Hesíodo[1], una serie de filósofos ha ido avanzando en la racionalización a través de los recursos de la épica y han elevado este género hasta su propia negación; hasta hacerlo irreconocible a los propios griegos, poniendo claramente de manifiesto la gran distancia que mediaba ya entre la vieja épica y la nueva filosofía. A partir de entonces, salvo algún poema de época helenística, como el de Arato —dentro de la tendencia de su tiempo a resucitar el viejo género literario de la épica— y, ya en el ámbito latino, el *De Rerum Natura* de Lucrecio, será éste un camino prácticamente cerrado para la filosofía.

V. El desarrollo de la tradición gnómica

1. *El problema de Heráclito*

Examinados ya dos de los senderos por los que se encaminaron los primeros filósofos a la hora de verter sus ideas en una forma literaria, el pequeño tratado en prosa, destinado a su lectura y comentario oral, y el poema didáctico en hexámetros, nos quedan por analizar otros desarrollos. En este punto ocupa una posición capital la figura de Heráclito de Efeso, que constituye probablemente el problema más debatido de entre los que nos planteamos desde nuestra perspectiva. Las dificultades que rodean la producción heraclítea en este terreno son fundamentalmente dos: cuál era la naturaleza del libro de Heráclito, si es que llegó alguna vez a escribir uno, y cuál era la función de su estilo, reconocidamente dificultoso.

2. *El libro de Heráclito*

El problema de la existencia y naturaleza del libro de Heráclito ha suscitado una compleja discusión que solo puedo recoger aquí en sus líneas maestras. De las referencias antiguas a su obra son particularmente importantes un testimonio de Aristóteles[2] sobre el problema

---

[1] Cf. ya D. L. IX 22 (21 A 18): καὶ αὐτὸς (*sc.* Parménides) δὲ διὰ ποιημάτων φιλοσοφεῖ καθάπερ Ἡσίοδός τε καὶ Ξενοφάνης καὶ Ἐμπεδοκλῆς.

[2] Arist., *Rh.* 1407b 14 (22 A 4): τὰ γὰρ Ἡρακλείτου διαστίξαι ἔργον διὰ τὸ ἄδηλον εἶναι, ποτέρῳ πρόσκειται, τῷ ὕστερον ἢ τῷ πρότερον, οἷον ἐν τῇ ἀρχῇ αὐτοῦ τοῦ συγγράμματος.

de puntuar el texto (σύγγραμμα) de Heráclito, y los de Diógenes Laercio, que se refiere a él como un σύγγραμμα o como τὸ φερόμενον αὐτοῦ βιβλίον[1], lo que puede traducirse, bien como 'el libro que circula como suyo', bien como 'el libro suyo que está en circulación'.

De los autores modernos, la mayoría sostiene la existencia antigua de tal libro. La niegan Diels y Kranz[2], que lo consideran de época alejandrina, y Kirk y Raven[3], basándose en que la mayoría de los fragmentos tienen la apariencia de ser declaraciones aisladas, apotegmas orales, más que parte de un tratado. Según estos autores, es verosímil que en época algo posterior, el autor se hiciera una colección de las sentencias, componiéndose al efecto un prólogo especial, el fr. 1.

Defienden el libro desde distintos frentes Gigon[4], que ve en el estilo del fr. 1 inequívoco aspecto de un proemio formal y que señala que los autores antiguos escribieron comentarios al libro de Heráclito; Deichgräber[5], que pone de manifiesto que no conocemos nada de un posible *florilegium* como fuente de los fragmentos existentes y duda de que la obra de Heráclito hubiera sido tan extensa como para crear la necesidad de una antología; Regenbogen[6], que señala que Platón y Aristóteles tuvieron en sus manos el libro completo; West[7], quien argumenta que también tienen carácter gnómico muchos fragmentos de Eurípides, que evidentemente formaban parte de obras. Las defensas más recientes y concluyentes son las de Marcovich, Mondolfo y Tarán[8], que, además de recoger muchas noticias antiguas, la que refiere Aristóteles, la de Aristón, que dice que Eurípides llevó el libro a Atenas, las de Crotón y Seleuco, que creen que fue Crates quien lo trajo, etc., señalan como pre-

---

[1] D. L. IX. 1 (22 A 1): μεγαλόφρων δὲ γέγονε παρ' ὀντιναοῦν καὶ ὑπερόπτης, ὡς καὶ ἐκ τοῦ συγγράμματος αὐτοῦ δῆλον, D. L. IX 15 (22 A 1): πλεῖστοί τέ εἰσιν ὅσοι ἐξήγηνται αὐτοῦ τὸ σύγγραμμα; D. L. IX 5 (22 A 1): τὸ δὲ φερόμενον αὐτοῦ βιβλίον ἐστὶ μὲν ἀπὸ τοῦ συνέχοντος Περὶ φύσεως, διῄρηται δὲ εἰς τρεῖς λόγους, εἴς τε τὸν περὶ τοῦ παντὸς καὶ πολιτικὸν καὶ θεολογικόν.

[2] Diels-Kranz, *op. cit.*, tomo I, p. 140, nota.

[3] Kirk-Raven, *op. cit.*, pp. 262-263.

[4] O. Gigon, *Untersuchungen zu Heraklit*, Leipzig, 1935, p. 8.

[5] K. Deichgräber, «Bemerkungen zu Diogenes' Bericht über Herakleitos», *Philologus* 93, 1938-39, p. 20.

[6] O. Regenbogen, reseña a W. Jaeger, *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, en *Gnomon* 27, 1955, p. 310.

[7] West, *op. cit.*, p. 113, nota.

[8] M. Marcovich, *s. u. Herakleitos* en Pauly-Wissowa, *R. E.*, Suppl.-Bd. X, Stuttgart, 1965; *Eraclito. Testimonianze e Imitazioni* a cura di R. Mondolfo e L. Tarán, Florencia, 1972.

cedente de esta clase de libros el de Anaximandro y el de Hecateo, y ponen de manifiesto otra serie de argumentos a favor de la existencia de tal libro: su lenguaje poético elaborado, su inmediata repercusión, reconocible en los autores contemporáneos, y la tradición de la ofrenda votiva del libro en el templo de Efeso. Lo que sí niega Marcovich es la división en tres libros que le atribuye Diógenes Laercio, que probablemente procede de una edición estoica, mientras que lo que existiría en época de Hipólito sería una edición dividida en capítulos [1].

Aceptado que escribió un libro, lo difícil es hacerse una idea de su configuración. Los intentos de ordenar los fragmentos han sido múltiples [2], pero, salvo la posición del fr. B 1 no hay el menor acuerdo. De ahí la decisión de Diels y Kranz de ordenar los demás fragmentos alfabéticamente, por el autor que los transmite. Y no es que sea difícil ordenar los fragmentos en secuencias plausibles. Lo peor es que, como señala Fränkel [3], es demasiado fácil.

Todo ello tiene una razón de ser. En cierto modo, la separación entre las posturas de los partidarios de una tradición oral y los partidarios de que escribió un libro no es insalvable. El pensamiento de Heráclito se puso, probablemente, por escrito y en su época, pero no olvidemos lo que era entonces un libro, tema al que ya me he referido antes. No era algo para ser leído individualmente y en voz baja, sino para la conservación fija de algo que se repetirá luego en voz alta, oralmente, y que debe ser conservado en la memoria del que lo oye, que no dispone de un ejemplar. El estilo de Heráclito, como veremos con mayor detenimiento luego, nació y se configuró para la repetición oral y ésa era su difusión normal. Su ofrenda al templo no representa, como quiere Schmidt [4], una disposición testamentaria ni como antes quería Taciano [5] «para hacer el escrito accesible sólo a iniciados», sino para asegurar su conservación y utilización [6], a más de para darle un carácter de «sacro discurso», como los órfico-pitagóricos, como señala Mon-

---

1 Cf. Hippol., *Haer.* IX 10, 8: ἐν τούτῳ τῷ κεφαλαίῳ.

2 Cf. una relación de los más importantes en Mondolfo-Tarán, *op. cit.*, p. 25.

3 H. Fränkel, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, Nueva York, 1951, p. 422.

4 W. Schmid y O. Stählin, *Geschichte der griechischen Literatur*, Munich, I, 1929, p. 747, n. 1.

5 Tatianus, *contra Graecos* 3, seguido por algunos autores modernos.

6 Cf. E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen* I Teil, 2 Hälfte (6.ª ed.), 1920, ed. por W. Nestle, p. 789; cf. la traducción aumentada de esta obra de R. Mondolfo, Florencia, 1961, IV, p. 12.

dolfo[1]. Pero con todo, aun puesto por escrito, el estilo es conciso, cortante, deliberadamente ambiguo, y probablemente sus sentencias eran indiferentes a la ordenación aun cuando, por fuerza, el libro tuviera que presentar las sentencias ordenadas. Los aforismos tenían vida propia y su reordenación era en todo momento perfectamente posible. Se trata de elementos separables en sí, no separados por un compilador de un conjunto más elaborado sintácticamente. Como señala Havelock[2], la clave para la situación del filósofo es no pensar en la existencia del libro, sino en la forma oral que originariamente presentó su doctrina. Ello nos lleva al segundo de los problemas que aquí nos hemos planteado.

3. *Análisis del estilo de Heráclito: su función*

Heráclito se expresó, pues, en declaraciones orales, expuestas en forma concisa y fáciles de recordar. Algunas características de su estilo se han puesto de manifiesto recientemente por Marcovich en un interesante estudio[3]. Representadas esquemáticamente, son las siguientes:

a) Uso de comparaciones (en 11 de 99 fragmentos, esto es, uno de cada nueve) para iluminar su compleja doctrina.

b) Peso del elemento tradicional e incluso folklórico (37 veces). Como ejemplos pueden citarse el motivo de la sabiduría divina y la ignorancia humana[4], las lindes del Sol[5]. Especialmente significativo es el uso de adagios populares, ἐὰν μὴ ἔλπηται, ἀνέλπιστον οὐκ ἐξευρήσει[6], el acertijo de Homero y los piojos[7], etc., hasta once ejemplos. Incluso pueden señalarse en los fragmentos fórmulas métricas, épicas y yambográficas.

c) Empleo de la paradoja, con diversas funciones, bien como fenómeno objetivo, debido al carácter del λόγος y las leyes universales sobre la *coincidentia oppositorum*, bien como fenómeno objetivo por

---

1 Mondolfo-Tarán, *op. cit.*, p. 27.

2 Havelock, *art. cit.*, p. 55 ss.

3 M. Marcovich, «Problemas Heracliteos», EMERITA 41, 1973, pp. 449-473 y especialmente 458 ss. Cf. ya antes K. Deichgräber, *Rhytmische Elemente im Logos des Heraklit*, Wiesbaden, 1962.

4 Heraclit. 22 B 78, 102, 79, 52.

5 22 B 94.

6 22 B 18. Cf. Archil. 122, 1 West.

7 22 B 56.

otras razones —como por ejemplo, en la mención a que es en el cambio donde halla (el fuego?) su reposo— [1], bien debida a la ignorancia: γινομένων γὰρ· πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε, ἀπείροισιν ἐοίκασι [2], etc.

Aún podríamos añadir la tendencia a reforzar las significaciones subyacentes por juegos de palabras y perífrasis etimológicas: βιός 'arco' con βίος 'vida', pese a ser un instrumento de muerte [3]. Kirk y Raven [4] ponen de relieve las relaciones de este factor con el estilo coral de Esquilo, especialmente en la *Orestea*.

Cabe preguntarse cuál es la motivación de tal estilo, dado que evidentemente ya los propios griegos lo entendían más bien poco. De ahí las aseveraciones de Timón de Fliunte, que lo llama αἰνικτής 'recitador de enigmas', de Cicerón, que lo califica de *scotinus* (σκοτεινός), o de Teofrasto, que dice que ὑπὸ μελαγχολίας τὰ μὲν ἡμιτελῆ, τὰ δὲ ἄλλοτε ἄλλως ἔχοντα γράψαι [5].

Pero la afirmación más peregrina es la que recoge Diógenes Laercio, según el cual Heráclito escribió su obra de un modo un tanto oscuro intencionadamente, ὅπως οἱ δυνάμενοι <μόνοι> προσίοιεν αὐτῷ καὶ μὴ ἐκ τοῦ δημώδους εὐκαταφρόνητον ᾖ [6], afirmación en la que no sabemos si οἱ δυνάμενοι son 'los capaces de entenderlo' o 'los influyentes', es decir, los nobles.

Diels y Burnet [7] han situado la cuestión en su verdadero marco de referencia. Se trata de una característica de su época —presente también, por ejemplo, en Píndaro o en Esquilo—, muy influida por el renacimiento religioso y la solemnidad del momento histórico. Heráclito se siente iluminado, en posesión de la verdad absoluta y ello le lleva a utilizar un estilo profético, más que dialéctico. Habla como inspirado, como la Sibila, cuyas respuestas son también paradójicas y ambiguas. Así se comprende su referencia a los oráculos en el fragmento B 93:

> ὁ ἄναξ, οὗ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς, οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει.

---

[1] 22 B 84a.
[2] 22 B 1.
[3] 22 B 48.
[4] Kirk-Raven, *op. cit.*, p. 300.
[5] *Timo Phliasius apud* D. L. IX 6 (22 A 1); Thphr. *apud* D. L. IX 6.
[6] D. L. IX 6 (22 A 1).
[7] H. Diels, *Herakleitos von Ephesos, griechisch und deutsch*, Berlin, 1909 (2.ª ed.), p. IV ss.; J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, Londres, 1930 (4.ª ed.), cap. LXIV.

Es un estilo sin duda difícil, que obliga al oyente a un esfuerzo semejante al del buscador de oro [1]. De ahí su dificultad para puntuar que le señala Aristóteles y que, como dice Mondolfo [2], no se debe a ambigüedad, sino a laconismo, que confería vigor lapidario a la expresión y permitía a una misma palabra una doble relación: con el discurso precedente y con el siguiente [3].

Havelock [4] sitúa las cosas en otro plano. Para él se trata de una forma de expresión, apta también para la tradición oral y opuesta a la exposición en ἔπη de la que otros, como Parménides, se siguieron sirviendo. Según él, estas fórmulas rítmicas para memorización oral sólo tienen remoto parangón con otro tratado científico oral, la gramática de Pāṇini; son fórmulas verbales, casi algebraicas (Havelock analiza pormenorizadamente algunos ejemplos), opuestas a los ἔπη, series narrativas métricamente marcadas.

Creo que Havelock exagera. Los antecedentes del aforismo no son exclusivamente hexamétricos. Hay que contar con las máximas de los Siete Sabios y con Pitágoras, al que luego he de referirme. Precisamente los rasgos que señala en el estilo de Heráclito «sin tiempo, no-particular y comprehensivo», son propios de la antigua máxima. Heráclito, en suma, ha profundizado y dado más contenido a la γνώμη tradicional y a la respuesta oracular.

4. *Los Pitagóricos*

La referencia a los Pitagóricos ha de ser necesariamente breve, ya que son obvias las razones que hacen difícil el análisis, en el terreno que estudiamos, de los seguidores del filósofo de Samos [5]: en primer lugar, la continuidad de la escuela y el prurito de los seguidores de prestigiar sus propias ideas con la atribución de las mismas al maestro hacen difícil o casi imposible determinar una paternidad individualizada de los diferentes principios que la configuran. En segundo lugar, sólo quedan miserables ruinas de los escritos de los primeros Pitagóricos. En tercer lugar, la propia naturaleza de la escuela, organizada en ré-

---

1 22 B 22.

2 Tarán-Mondolfo, *op. cit.*, p. 69.

3 Cf. el caso de ἀεί en 22 B 1, y el comentario de Aristóteles al respecto, *Rh.* 1407b 11 ss., cit. en nota 2 de p. 380.

4 Havelock, *art. cit.*, p. 55.

5 Excelentemente expuestas por Guthrie, *op. cit.*, I, p. 148 ss.

gimen de comunidad, sobre los modelos de la ἑταιρεία y el θίασος, en torno a la figura de un maestro religioso, filósofo y político a la vez, produce dos consecuencias que nos vedan cualquier afirmación medianamente segura sobre la forma literaria de estas primeras especulaciones: el secreto exigido a los iniciados y la carencia de fuentes contemporáneas.

Unicamente podemos expresar un juicio sobre las enseñanzas que se nos transmitieron en forma de máxima o acertijos (las llamadas tradicionalmente ἀκούσματα o σύμβολα), la mayoría de las cuales expresaban tabúes religiosos y supersticiones. Si bien no es factible controlar cuáles procedían del propio Pitágoras, hemos de admitir con Burkert [1] que su carácter general no puede haber cambiado gran cosa. Asimismo, West [2] ha puesto de manifiesto que muchos de los preceptos pitagóricos coinciden con algunos de los expuestos ya en los *Trabajos y Días* de Hesíodo. En este tipo de sentencias, por tanto, los Pitagóricos se mantienen dentro de la más antigua tradición gnómica, si bien apunta ya una coherencia entre las diferentes proposiciones que sólo son comprensibles como alusiones a un sistema más amplio [3]. Por lo demás, en su producción de tratados, los Pitagóricos siguen las líneas generales que trataré *infra*, a propósito del desarrollo del tratado en prosa.

VI. Una situación peculiar: Epicarmo

Como última muestra de la variedad de formas en las que podía verterse la filosofía en Grecia, hay que citar a Epicarmo. Epicarmo no es exactamente un filósofo, pero no obstante el gran artífice de la comedia siciliana daba cabida en su obra, entre otros elementos, a la problemática filosófica de su tiempo, fundamentalmente al pensamiento de Heráclito de Efeso. A lo que sabemos —no quiero entrar aquí en las grandes dudas que entraña la tradición de los fragmentos de Epicarmo, los más de los cuales parecen ser espurios—, otro elemento fundamental era la máxima, dentro de la ya aludida y permanentemente viva tradición gnómica. Ambas características: la admisión de la problemática filosófica en el teatro y el gran papel representado por la máxima, están presentes en Eurípides, sin que nadie haya pensado nunca en que se

[1] W. Burkert, *Weisheit und Wissenschaft*, Nuremberg, 1962, p. 172 ss.
[2] West, *op. cit.*, p. 217, n. 5.
[3] *Ibid.*, p. 215.

trate de un filósofo. Sin embargo, hay fundadas razones para incluir a Epicarmo en este panorama: su antigüedad, en un momento de menor especialización de géneros y temas y su carácter modélico para ejemplificar la versatilidad inicial de la filosofía, pero, especialmente, la tradición que pone a Epicarmo como un elemento fundamental en la configuración del diálogo platónico, señalada ya por Alcimo, según nos cuenta Diógenes Laercio[1]: Πολλὰ δὲ καὶ παρ' Ἐπιχάρμου τοῦ κωμῳδιοποιοῦ προσωφέληται (Platón) τὰ πλεῖστα μεταγράψας, καθά φησιν Ἄλκιμος ἐν τοῖς πρὸς Ἀμύνταν, κτλ., afirmación que parece verse confirmada en cierto modo por el entusiasmo que el poeta despertaba en el filósofo[2]. No obstante, la escasa fiabilidad de los fragmentos conservados de Epicarmo impiden avanzar gran cosa en este sentido.

VII. La primacía del tratado en prosa

1. *Factores del predominio del tratado en prosa*

En un proceso lento, pero irreversible, y fundamentalmente desde mediados del siglo v y en Atenas, el tratado en prosa va a pasar a convertirse en el vehículo casi exclusivo de la filosofía de la época. En la configuración y el éxito de esta forma de expresión influyeron una serie de factores de diverso tipo que, pese a tratarse de hechos bien conocidos y repetidamente estudiados, merece la pena reseñar aquí brevemente, para completar el cuadro que venimos trazando.

Un primer elemento de reflexión lo suscita el hecho de que los eleatas seguidores de Parménides no utilizaran el verso como forma de expresión a la manera en que lo había hecho el maestro. La razón es probablemente un nuevo tipo de actitud. Tras la revelación de la diosa a Parménides se suscitaron las controversias, las críticas, sobre el contenido del poema, y esas críticas requieren nuevos argumentos, nuevas demostraciones, nuevas formas de discusión, más aptas para expresarse en prosa. Se ha descendido del terreno de la revelación divina al sin duda más prosaico de la discusión y el razonamiento humanos. Esta será la actitud predominante en los próximos años, y la que condiciona la búsqueda y elaboración de unos moldes más aptos para la filosofía.

[1] D. L. III 9.

[2] Cf. Pl., *Tht.* 152e (23 A 6); cf. además la bibliografía al respecto, citada por A. Lesky, *Historia de la literatura griega*, trad. esp., Madrid, 1968, p. 544.

Junto a este presupuesto de carácter general, hay que contar con un factor importante, que es la transformación progresiva de la forma de comunicación entre el filósofo y la sociedad: en otros términos, el nuevo auge alcanzado por el libro [1] que, de ser un instrumento de memorización, que no sustituía la comunicación oral, pasa a convertirse en su vehículo directo, merced al desarrollo de su edición y comercialización, que lleva consigo la aparición de las primeras bibliotecas, como la que poseía Eurípides. Testimonios del tránsito de una forma de utilización a la otra pueden ser, frente al recuerdo platónico de la lectura del libro de Zenón ante un grupo de amigos [2], esto es, a la antigua usanza, la mención socrática del libro de Anaxágoras [3] o la referencia de Diógenes Laercio a la compra de un libro de Filolao por Platón [4]. Como señala Turner [5], el aumento de los libros los hace pasar de su situación originaria, que, en palabras de Wolf Aly, era la de estar escritos «en estilo de infinita renuncia», con escaso uso de los recursos de expresión, frente al verso que era el medio aceptado para algo que agradara a los oídos, a una valoración de la obra en prosa, en la que se estudian las posibilidades de la construcción lógica y las variaciones del ritmo.

Tal investigación sobre las posibilidades de la prosa corre pareja con el desarrollo de la retórica, fomentada a su vez por las condiciones creadas por el asentamiento del régimen democrático. Ello trae consigo el interés por atraer al oyente o al lector hacia la riqueza de argumentación o la capacidad de convicción del discurso, cuyos recursos son analizados cuidadosamente [6]. Paralelamente, el progreso de la gramática trae consigo el interés por el sentido de las palabras, lo que obliga a una actitud crítica de los filósofos y a la necesidad de aclarar el sentido en que se usan los diferentes términos, evitar ambigüedades, etc., todo lo cual será propio de la filosofía posterior, pero habría sido inconcebible antes.

---

[1] Cf. el breve, pero interesante, estudio de E. G. Turner, *Athenian Books in the fifth and fourth centuries B. C.*, Londres, 1952, y asimismo, Pfeiffer, *op. cit.*, vol. I, p. 17 ss.

[2] Pl., *Prm.* 127a: οἷ δὴ καὶ ἀφικέσθαι τόν τε Σωκράτη καὶ ἄλλους τινὰς μετ' αὐτοῦ πολλούς, ἐπιθυμοῦντας ἀκοῦσαι τῶν τοῦ Ζήνωνος γραμμάτων —τότε γὰρ αὐτὰ πρῶτον ὑπ' ἐκείνων κομισθῆναι— κτλ.

[3] Pl., *Ap.* 26d, cf. nota 147.

[4] D. L. VIII 84 (44 A 1) Φιλόλαος... γέγραφε δὲ βιβλίον ἕν. (ὅ φησιν Ἕρμιππος λέγειν τινὰ τῶν συγγραφέων Πλάτωνα τὸν φιλόσοφον παραγενόμενον εἰς Σικελίαν πρὸς Διονύσιον ὠνήσασθαι παρὰ τῶν συγγενῶν τοῦ Φιλολάου ἀργυρίου Ἀλεξανδρινῶν μνῶν τετταράκοντα.

[5] Turner, *op. cit.*, p. 4.

[6] Cf. Pl., *Phdr.* 266d ss., sobre las teorías retóricas de la época.

De otra parte, aparecen en Atenas a mediados del siglo V una serie de tratados monográficos, de los que, en la mayoría de los casos, no conocemos más que el nombre, como es el caso del περὶ χόρου de Sófocles, o el de Agatarco sobre la pintura de escenas, el de Ictino sobre el Partenón, el de Policleto sobre la simetría del cuerpo humano, etc. Probablemente hemos de suponer para los más antiguos tratados de este tipo una prosa ramplona, no muy diferente de aquella en la que estaban escritas las primeras leyes, pero posteriormente fueron adquiriendo mayor calidad literaria, hasta desembocar en obras tan cumplidas como los tratados hipocráticos, algunos de los cuales remontan al siglo V. Tales tratados no dejarían sin duda de tener asimismo su influencia en la configuración del tratado filosófico en prosa.

Sobre esta prosa científica era ya escaso el influjo de la poesía, pero no así el de otro género tradicional, que va a verse remodelado: la máxima. Su concreción cargada de sentido, que en origen derivaba de las necesidades de la transmisión oral, la hace situarse ahora en primera línea, como principal elemento de composición de la expresión filosófica, tras su potenciación por Heráclito. Havelock[1] señala cómo fue en efecto Heráclito el que ofreció el prototipo que habría de seguirse en la primera prosa filosófica, a juzgar por los fragmentos de que disponemos de Zenón, Meliso, Anaxágoras y Diógenes, si bien la interrelación entre las diferentes sentencias fue creando poco a poco una ruptura en la autonomía del aforismo. A la observación de West respecto a un proceso semejante en las máximas pitagóricas ya me he referido, *supra* V 4. Vemos por tanto cómo al enriquecerse los contenidos del pensamiento filosófico, la máxima se hace insuficiente, se encadena y acaba por negarse a sí misma; por perder su autonomía e integrarse en la prosa sentenciosa aún, pero con estrecha ilación, que constituía, a juzgar por lo poco que nos queda de ellos, el estilo de estos tratados filosóficos. En algún caso podemos incluso apreciar algo más respecto al estilo. Así, por ejemplo, Rudberg[2] ha querido ver en Diógenes de Apolonia las primeras huellas de λέξις εἰρομένη, y en el caso de Demócrito podemos comprobar su carácter de renovador del lenguaje filosófico y de buen conocedor de la poesía y prosa antiguas[3].

---

1 Havelock, *art. cit.*, p. 57.

2 G. Rudberg, «Zum Stil des Diogenes von Apollonia», *Symb. Osl.* 22, 1942, pp. 1-7.

3 Cf. K. von Fritz, *Philosophie und sprachliche Ausdruck bei Demokritos, Platon und Aristoteles*, Nueva York, 1939, esp. p. 24 ss.

2. *Configuración del tratado en prosa del siglo V a. C.*

Ninguna obra filosófica de esta época se nos ha conservado, no ya completa, sino ni siquiera en fragmentos en número suficiente como para orientarnos sobre su configuración. Sólo disponemos de algunos comienzos [1], que tienen un carácter de proemio, derivado del que éste tenía en la lírica —se menciona al autor del tratado y se hace una exposición del tema y/o una declaración de principios—, además de pequeños fragmentos que presentan una prosa rudimentaria, con el lenguaje sentencioso al que ya he aludido.

Muchos de estos primitivos filósofos escribieron un solo tratado. En el caso de los eleatas, tal proceder deriva del propio carácter de su doctrina que, en palabras de Reale [2]: «tras haber negado el no ser y afirmado el ser... y sobre todo tras haber negado realidad al mundo del devenir, múltiple y vario, no tiene abierta ninguna posibilidad de desarrollos posteriores y por tanto se explica y se resuelve entera y necesariamente en un discurso único y breve». Es asimismo el caso de Anaxágoras, según Diógenes Laercio [3]. Por el contrario, Demócrito compuso múltiples tratados monográficos sobre todos los dominios de la ciencia, que por desgracia son para nosotros meros nombres.

Debía además tratarse de obras de pequeña extensión y parecen confirmar este dato noticias como la puesta por Platón en boca de Sócrates [4] de la posibilidad de comprar los escritos de Anaxágoras por un dracma [5].

---

[1] Cf., por ejemplo, Alcmeón 24 B 1, Ión de Quíos 36 B 1, Diógenes de Apolonia 54 B 1, Metrodoro de Quíos 70 B 1.

[2] G. Reale, *Melisso. Testimonianze e frammenti*, Florencia, 1970, p. 22.

[3] D. L. I 16 (59 A 37): οἱ δὲ ἀνὰ ἓν σύγγραμμα Μέλισσος, Παρμενίδης, Ἀναξαγόρας, noticia que parece ser más digna de crédito que la de Plutarco 2, 607f (59 A 38): ἀλλ' Ἀναξαγόρας μὲν ἐν τῷ δεσμωτηρίῳ τὸν τοῦ κύκλου τετραγωνισμὸν ἔγραφε y otras atribuciones; cf. Diels-Kranz, *op. cit.*, tomo II, pp. 14-15; Kirk-Raven, *op. cit.*, pp. 508-511.

[4] Pl., *Ap.* 26d:... τὰ Ἀναξαγόρου βιβλία τοῦ Κλαζομενίου γέμει τούτων τῶν λόγων; καὶ δὴ καὶ οἱ νέοι ταῦτα παρ' ἐμοῦ μανθάνουσιν ἃ ἔξεστιν ἐνίοτε, εἰ πάνυ πολλοῦ, δραχμῆς ἐκ τῆς ὀρχήστρας πριαμένους Σωκράτους καταγελᾶν, ἐὰν προσποιῆται ἑαυτοῦ εἶναι.

[5] No entro aquí a discutir en detalle los cálculos estimativos que se han hecho al respecto, desde Turner, *op. cit.*, p. 21, de que en el 408-6 a. C. —de acuerdo con *IG* I² 374, IX 279, 281— el precio del rollo de papiro sin escribir es ya de un dracma y dos óbolos; o el de A. H. M. Jones, recogido por Kirk-Raven, *op. cit.*, p. 510, de que un libro de un dracma de precio sólo podía llegar a la extensión de lo que podía copiarse en un solo día.

La estructura de estos tratados probablemente admitiría varias posibilidades. Nos autorizan a aventurar esta hipótesis los únicos tratados en prosa del siglo v que se nos han conservado, los del *Corpus Hippocraticum* que se fechan verosímilmente en este siglo [1]. Se trata de obras no concebidas como «literatura» y por tanto de composición un tanto desmañada. En su lenguaje se advierte un progresivo intento de absorber términos poéticos en el lenguaje técnico y de crear poco a poco un léxico expecífico. La estructura de estos tratados antiguos del *Corpus Hippocraticum* ha sido estudiada por Dolores Lara [2], quien ha puesto de manifiesto que no sólo no puede hablarse de la existencia de una estructura única, sino que muchos de ellos ni siquiera responden a un elemental esquema de composición. Si bien algunos son buenos ejemplos de estructura trimembre, con un núcleo encuadrado entre un prólogo y un epílogo, enlazando en este sentido con la poesía didáctica anterior [3], tenemos al lado de estos otros que presentan una estructura bimembre; comienzan con un prólogo al que sigue un núcleo, pero carecen de epílogo [4]. Aún hay otros que constituyen simples recopilaciones de aforismos *(Aforismos, Preceptos,* etc.) o de casos clínicos *(Epidemias)*, y puede citarse incluso el caso de *Heridas en la cabeza*, sin prólogo ni epílogo, si bien la entrada en materia descriptiva supone una cierta forma. Concluye Lara que se puede hablar de una etapa de composición del tratado científico en la que éste presenta claramente diferenciadas

---

[1] Suele haber acuerdo en considerar de esta época los siguientes: *Pronóstico, Régimen de las enfermedades agudas, Epidemias* I y III, *Aguas, aires, lugares, Aforismos, Heridas en la cabeza, Fracturas* y *Articulaciones*. Se duda si pertenecen o no al siglo v, aunque lo más normal es admitirlo así, *La enfermedad sagrada* y *La medicina antigua*.

[2] D. Lara Nava, *Estudio sobre la composición de algunos tratados hipocráticos*, tesis doctoral inédita, Madrid, 1979.

[3] A este esquema pertenecen tratados como el *Pronóstico*, con un prólogo de tipo programático, un núcleo que desarrolla el tema enunciado en el prólogo y un epílogo en el que se recapitula la idea expuesta y se exhorta al médico con consejos prácticos. Igualmente, *La enfermedad sagrada*, en la que el prólogo incluye un resumen de lo esencial de la argumentación expuesta en el núcleo, y el epílogo vuelve a resumir lo fundamental y a añadir también la exhortación al médico, o *Aires, aguas, lugares*, cuyo prólogo es un auténtico índice de los temas que se van a tratar, el núcleo los expone y el epílogo recapitula parte del núcleo.

[4] Así es el *Régimen de las enfermedades agudas*, con un largo prólogo, en parte polémico, en parte positivo y un núcleo con el desarrollo del tema. El final no es un auténtico epílogo, sino unas simples notas adicionales. Igualmente, *La medicina antigua* presenta en su final una sentencia de tipo muy general, solamente, y *Fracturas* se compone de un prólogo, que contiene consejos e invectivas, y un núcleo.

una unidad de extensión variable, el prólogo, frente a otra siempre mucho más larga, el núcleo. El epílogo no se ha desarrollado todavía en una unidad siempre independiente: a veces es claro, pero otras o es una simple frase como cierre, o es sólo epílogo de una parte y no de todo el tratado, o bien es algo que todavía no se ha desgajado del núcleo. Probablemente cosas parecidas habría que decir del tratado filosófico de la época.

VIII. Hacia nuevos derroteros literarios de la filosofía

1. *Los sofistas*

Los sofistas representan la definitiva síntesis de los elementos antedichos y constituyen una revolución en las relaciones literarias del filósofo con la sociedad. Se ha puesto repetidas veces de manifiesto que los sofistas son los herederos de los rapsodos para la nueva situación [1]. Itinerantes como aquéllos por toda Grecia, desarrollaban sus explicaciones sobre poesía arcaica, combinadas con observaciones lingüísticas, definiciones y clasificaciones en diversos terrenos. La gran diferencia entre los sofistas y sus predecesores, los rapsodos, es naturalmente el desarrollo de la cultura del libro, que corre parejo con el de la propia Sofística. Como maestros profesionales que eran, los sofistas contaban con obras escritas de los grandes poetas que les servían de modelo o como tema de un discurso. Asimismo, se expresaban en una serie de formas literarias muy elaboradas y de variado carácter: discursos epidícticos, dentro del progresivo desarrollo de la retórica, cuentecillos o mitos para ilustrar sus tesis de historia social, como el que Platón pone en boca de Protágoras [2], o con fines moralizantes, como el de Pródico de Heracles entre la Virtud y el Vicio que nos transmite Jenofonte [3]. En ambos casos se reelabora un elemento literario típico, el mito, con nuevos propósitos y en prosa.

El tratado en prosa, destinado a su difusión en copias escritas, se convierte así en el vehículo casi exclusivo de la nueva enseñanza [4].

---

1 Cf. Pfeiffer, *op. cit.*, p. 16 ss.

2 Pl., *Prt.* 320c ss.

3 X., *Mem.* II 1, 21-34 (84 B 2).

4 Cf. Pfeiffer, *op. cit.*, p. 30 ss.

2. *Proyección literaria de los Presocráticos en la filosofía posterior*

Podemos afirmar, al término de nuestro análisis, que se hallan presentes en los Presocráticos, desarrolladas ya o al menos en germen, prácticamente todas las formas literarias que van a servir de vehículo a las especulaciones de la filosofía posterior. Hemos de referirnos primero al diálogo platónico[1]. Además de que, como vimos, se consideraba ya en la antigüedad a Epicarmo como un precedente del diálogo platónico, tenemos testimonios que avalan un influjo de Zenón en la configuración de este género[2]. La razón, sin embargo, del éxito del diálogo es otra. Desde determinados frentes, el libro se vio pronto como el gran enemigo. Según los preconizadores de esta teoría, el libro destruye la memoria y niega la verdadera filosofía, basada en la relación personal del dialéctico para situar la palabra viva en el alma del discípulo. A ello se deberá la general aversión socrático-platónica contra la palabra escrita. El espíritu griego se niega, en palabras de Pfeiffer[3], a aceptar una tradición por el mero hecho de estar escrita, frente a la tiranía del libro que es característica de las culturas orientales. Gil[4] ha estudiado esta polémica, especialmente planteada en el *Fedro* platónico. De ahí el nacimiento del diálogo, género que es en realidad una ficción de sí mismo, ya que trata de dar la impresión —falsa impresión, porque obra escrita es, al fin y a la postre— de algo vivo y en proceso, sin acabar, espontáneo. Derivación del diálogo serán luego las diatribas de cínicos y estoicos.

Una novedad relativa la constituye también la carta, especialmente grata también a Platón y luego a Epicuro, novedad relativa, digo, porque ya tuve ocasión de referirme a la opinión de Gallavotti de que tal género tenía su origen en obras en verso como las *Purificaciones* de Empédocles.

---

[1] No es mi intención entrar aquí en profundidad, por supuesto, en un tema tan complejo como el de los orígenes del diálogo platónico. En todo caso, la influencia sobre el filósofo de los autores citados es indudable.

[2] Cf. D. L. VIII 57 (29 A 10): Ἀριστοτέλης δ' ἐν τῷ Σοφιστῇ φησι πρῶτον Ἐμπεδοκλέα ῥητορικὴν εὑρεῖν, Ζήνωνα δὲ διαλεκτικήν, D. L. IX 25 (29 A 1): φησὶ δ' Ἀριστοτέλης εὑρετὴν αὐτὸν γενέσθαι διαλεκτικῆς, ὥσπερ Ἐμπεδοκλέα ῥητορικῆς, *Sud. s. u.* Ζήνων (29 A 2):... ἔγραψεν Ἔριδας, D. L. III 48 (29 A 14): διαλόγους τοίνυν φασὶ πρῶτον γράψαι Ζήνωνα τὸν Ἐλεάτην; pero cf. Arist., *SE* 170b 19 (29 A 14).

[3] Pfeiffer, *op. cit.*, p. 24.

[4] L. Gil, «El 'logos' vivo y la letra muerta. En torno a la valoración de la obra escrita en la antigüedad», EMERITA 27, 1959, pp. 239-268.

Residuos de formas ya periclitadas serán las producciones en verso, también ensayadas por los Presocráticos, como las de Arato y Eratóstenes o, luego, el poema de Lucrecio, así como los poemas líricos como el *Himno a Zeus* de Cleantes o la poesía yámbica de Menipo y Cércidas. Pero, como lo fuera en los últimos Presocráticos, el tratado en prosa será el instrumento predominantemente empleado para servir de expresión a las ideas filosóficas.

Los Presocráticos, pues, además de sentar las bases de la investigación filosófica posterior en el terreno de las ideas, se plantearon también la necesidad de hallar modelos literarios válidos para expresarlas, modelos que iban a seguir siendo utilizados luego durante siglos. La historia somera de esta interesante búsqueda es la que he tratado de trazar aquí.

ALBERTO BERNABÉ